ELEMENTI
DI FILOSOFIA

PER

ANTONIO CANEVA

SACERDOTE PIACENTINO

VOLUME I.

ONTOLOGIA E TEOLOGIA NATURALE

PIACENZA

TIPOGRAFIA DI A. DEL MAJNO

1868.

ELEMENTI
DI FILOSOFIA

PER

ANTONIO CANEVA

SACERDOTE PIACENTINO

VOLUME I.

ONTOLOGIA E TEOLOGIA NATURALE

PIACENZA

TIPOGRAFIA DI A. DEL MAJNO

1868.

PREFAZIONE

La Filosofia è antica quanto il genere umano, quella Filosofia vuol dirsi che consiste nell'esercizio spontaneò della ragione, per mezzo della quale scopre ognuno, che sia dotato di ragione, i primi veri, ed altri veri da' primi poco rimoti. Di proposito fu coltivata e ridotta a qualche metodo da' Cinesi, Fenici, Egizi, Greci, Romani, ma sempre mista co' più grossolani errori. La luce del Cristianesimo si sparse anche sopra l'orizzonte filosofico, e la Filosofia pagana fu in gran parte ripurgata. Se non che l'orgoglio umano, e la ritrosìa ad umiliare l'intelletto in ossequio della fede, fece sempre di secolo in secolo, e fino al presente, ripullulare sotto diverse forme

assurdi sistemi e del tutto eterodossi. Lo spirito di partito se non altro e gli stretti confini della umana ragione a fronte di ardua trattazione continuano a dividere e straziare la Filosofia miseramente, nè fia agevol cosa che cessino giammai le contese e guerre filosofiche, contese e guerre ancora innocenti, se lasciano intatta la fede, e non lacerata la carità. Perocchè, come raccomanda il grande Agostino, se nelle cose dubbie ci si lascia la libertà del pensiero; nelle cose necessarie, quali sono in modo speciale le verità della fede, vi dev'essere unità; e in tutte, siano necessarie, siano dubbie, la carità.

La Filosofia è antica quanto l' uomo, ma il nome, che viene da due termini greci φιλεο amáre e σοφία sapienza, ebbe origine, come si racconta, da una modesta risposta del Filosofo di Samo, che interrogato s' egli fosse sapiente, rispose di non essere sapiente, ma Filosofo, cioè amante della sapienza.

Aveva altre volte il termine *Filosofia* più largo significato, che non di presente, perchè egli abbracciava quanto v' ha di scibile all'uomo. Onde *Tullio de Officiis lib.* 2. diceva la Filosofia e la sapienza — *rerum divinarum et humanarum, causarumque, quibus hae res continentur, scientia.* — La Filosofia comprendeva allora le scienze tutte Metafisiche, Fisiche, Matematiche. Al pre-

sente quel termine ha un senso più ristretto, perchè da un'epoca non molto remota si assegna alla Filosofia la sola Logica e Metafisica, comprendendo sotto nome di Metafisica l'Ontologia, Psicologia, Cosmologia, Etica e Teologia naturale. Di qui deve desumersi la definizione della Filosofia, la quale dovrà comprendere unite insieme le due definizioni della Logica, e della Metafisica.

La Logica si definisce, ed è l'arte del ragionare. Per definire la Metafisica fa d'uopo osservare, che cosa ella tratta, e in qual maniera ne tratta. Tratta di Dio, degli Angeli, delle anime umane, e delle anime belluine, quanto se ne può sapere col lume della ragione, e tratta dei corpi, ma solo quanto alle loro prime nozioni lasciando il resto alle scienze Fsiche, e Matematiche. Onde la Metafisica si può definire la scienza degli esseri immateriali, e delle prime nozioni degli esseri materiali.

La Filosofia dunque, perchè di presente le si fa comprendere la Logica, e Metafisica, abbraccerebbe tutte e due le definizioni, e si definirebbe — la scienza, che insegna l'arte del ragionare, tratta degli esseri immateriali, e dà le prime nozioni degli esseri materiali. Ma la Logica, che è la scienza del ragionare si riduce da sè alla Psicologia, perchè dalla Psicologia ri-

ceve la facoltà, cioè la ragione, ch' essa prende a dirigere. La Filosofia dunque, secondo il senso, che l' uso presente le assegna, si confonde in realtà, ed in sostanza colla Metafisica, e si può, come questa stessa definire — la scienza degli esseri immateriali, e delle prime nozioni degli esseri materiali. —

Sebbene non sia completa la distribuzione degli esseri in materiali ed immateriali, perchè vi sono esseri misti di materialità, ed immaterialità, quali sono l'uomo, e i bruti composti di anima immateriale, e di corpi che sono materiali, ciò non ostante perchè di questi si tratta in Filosofia sempre in ordine all' anima, che è immateriale, non resta infermata la definizione essere Filosofia, la scienza degli esseri immateriali e delle prime nozioni degli esseri materiali.

Quando si dice le *prime nozioni degli esseri materiali* non s' intende di dire *primissime*, ma si vuol dare a quel termine un po' di estensione; onde per non lasciare troppo esile, e scarna la Cosmologia in grazia specialmente di que' giovani, che compiuto il corso di Metafisica non vogliono, o non possono inoltrarsi nelle scienze Fisiche, si daranno nella Cosmologia sugli esseri materiali, che compongono l' universo, alcune nozioni, che altri vorranno chiamare non prime, ma seconde, e terze, anzi Fisiche, e non Metafisiche.

Data la definizione della Filosofia, ora dell'ordine che vuole osservarsi in questi elementi.

L' Ontologia vuol' esser la prima a trattarsi, perchè essa dà il primo intelligibile, che è l'Essere, e dà anche i secondi che sono le prime appartenenze dell'Essere.

Si opporrà. La Logica insegna l'arte del ragionare. Come si potranno apparare le altre scienze prima di avere imparato dalla Logica a ragionare?

Non è vero, ché non si sappia ragionare prima d' avere studiata la Logica. Quanti che non ne conoscono neppure il nome, e ragionano a meraviglia, meglio bene spesso di quelli, che l' hanno studiata? Si apparerà dunque l' Ontologia, e s' appareranno anche altre scienze in virtù di una Logica naturale, di cui sono dotati anche quelli, che non hanno studiata la Logica artificiale. La Logica artificiale, come anche le altre scienze ci danno delle cognizioni riflesse, che sono tutte basate sulle cognizioni dirette dateci da natura. Se si premettesse la Logica, converrebbe pure per apprenderla servirsi di una Ontologia naturale, senza la quale sarebbè inintelligibile ciò, che s'insegna nella Logica; perchè l' Ontología è quella, che dà il primo intelligibile, che è l' essere. Trattando prima la Logica conviene presupporre l' Ontologia. Al contrario trattando prima l' Ontologia non si presuppone

la Logica, perchè sebbene si presupponga la Logica naturale, cioè la ragione, che vien diretta dalla Logica artificiale, la ragione è il mezzo di conoscere, non è l' oggetto, che si studia nell' Ontologia. La Logica in breve riceve dall'Ontologia, e non l' Ontologia dalla Logica.

Anzi la Logica va trattata anche dopo la Psicologia, dopo almeno una parte della Psicologia, perchè da questa riceve la facoltà, cioè la ragione, che prende a dirigere.

Del resto se taluno volesse prima la Logica, può andare a prenderla dalla sua ubicazione naturale, perchè verrà trattata in modo da poterla staccare e farla precedere alle altre parti della Filosofia.

L' Ontologia ci dimostra, che il primo intelligibile non è l' Essere universale, nè qualunque altro Essere ideale; ma sì bene l' Essere, cioè l' Essere detto in modo assoluto, l' Essere assoluto, che poi colla riflessione e col raziocinio si viene a conoscere essere *Dio*. La Teologia dunque deve seguire immediatamente l' Ontologia.

Si opporrà. Se il primo intelligibile è l' Essere assoluto, la Teologia dunque deve precedere qualunque altra scienza ed anche l' Ontologia.

L'Essere detto in modo assoluto, che ci vien dato dall' Ontologia, è il primo, non l' unico, il primo de' concetti, ch' entrano nella formazione

del concetto di Dio, perocchè a completare il concetto di Dio, si richiedono i concetti delle sue perfezioni, e quelli di Creatore, Conservatore e Governatore delle cose tutte. Onde si può dire, che dando l' Ontologia il primo de' concetti, che formano il vero concetto di Dio, l' Ontologia è la prima Teologia; come si può anche dire, che dando l' Ontologia le prime nozioni delle cose tutte, essa è la prima Angelologia, la prima Antropologia, la prima Cosmologia, la prima Geometria, la prima Aritmetica, la prima Musica, la prima Estetica, come si vedranno in fatti tutte queste scienze germogliare spontanee mano mano dall' Ontologia.

L' Ontologia dà altresì, che l' Essere assoluto è il tipo, e modello degli altri esseri, e che questi ne sono le copie più o meno perfette.

Le copie più perfette dell' Essere assoluto sono gli Angeli, di cui la ragione naturale ne mostra almeno la possibilità, la rivelazione ne mostra apertamente la esistenza. Degli Angeli adunque dovrà parlarsi subito dopo la Teologia, ma di essi non si daranno che pochi cenni in un' appendice, perchè è un argomento, che appartiene quasi esclusivamente alla Teologia rivelata.

Dopo gli Angeli la copia più perfetta della Divinità è l' uomo. L' Antropologia dunque viene naturalmente subito dopo l' Angelologia. Suole

l' Antropologia chiamarsi nelle scuole piuttosto *Psicologia*, perchè sebbene l'anima sia una parte sola dell' uomo, dell' altra sua parte, che è il corpo, se ne parla solo pel suo rapporto coll' anima nell' esercizio delle sue forze intellettuali, e sensitive. Ritenendo pertanto una tale denominazione, si può dividere la Psicologia nella Psicologia strettamente detta, che dà la natura, e le potenze dell' anima umana; nella Logica, che dirige una di queste potenze, la ragione, per conoscere e far conoscere il vero; e nell' Etica, che dirige l'altra potenza, la volontà per guidarla al bene.

Dopo l' uomo vengono i bruti dotati di un' anima sensitiva e appetitiva congiunta ad un corpo organico, de' quali in una breve appendice.

I corpi poscia interamente materiali, e il loro aggregato per comporre l' universo daranno la Cosmologia.

Tale è l' ordine, che si osserverà in questi elementi di Filosofia, ne' quali verranno riportate anche letteralmente non poche cose già dette nelle mie Dissertazioni latina ed italiana sopra la natura ed origine delle idee, e nelle varie risposte alla *Civiltà Cattolica*, e ad altri, che le hanno volute in alcuni punti impugnare.

Uno scopo principale di questi elementi è di stabilire la Filosofia sull' esemplarismo divino

tanto propugnato dall' angelico Dottore S. Tommaso, unico sistema, si vuol credere ed unica dottrina per salvare nelle umane menti la vera e cristiana Filosofia, e difenderla dagli assalti di una Filosofia vana, immorale, scettica, materialistica, panteistica, ateistica, colla quale si vorrebbero da miscredenti Filosofi abbrutire anche le menti italiane.

Non fia discaro a leggitori il trovar citati in questi elementi testi di scrittori sacri. Perocchè se è lecito in Filosofia citare un Pitagora, un Platone, un Aristotele, un Malebranche, un Leibnizio, un Rosmini, dev' essere anche lecito citare qualche testo della divina Sapienza, del Vangelo, dell' Apostolo, di Padri e Dottori di Chiesa Santa, innanzi a' quali si ecclissa ogni umano sapere.

ONTOLOGIA

Ontologia da ον οντος, ente, e λογος, discorso, è la scienza che dà le prime nozioni delle cose.

La definizione è reale, e si prova. Suole nell'ontologia trattarsi dell'essere e sue divisioni, delle essenze, attributi e modi, delle sostanze ed accidenti, dell'unità, verità, bontà, di positivi, negativi, privativi ecc. Ora queste sono appunto le prime nozioni delle cose.

Dall'etimologia del termine definiscono alcuni l'ontologia per *scienza dell'ente*. La definizione non può passarsi, perchè se per scienza dell'ente s'intende la scienza dell'ente in universale, l'ente in universale altro non dice che *ente*, *ente*, e nient'altro fa conoscere. Se poi s'intende per scienza dell'ente la scienza dell'ente assoluto, l'ontologia s'immedesima colla teologia. Non può passare neppure quell'altra definizione dell'ontologia la *scienza degli esseri*, perchè l'ontologia sarebbe tutte le scienze.

Si osservi la differenza fra le due definizioni della metafisica e dell'ontologia. La metafisica è una scienza che tratta le prime nozioni degli esseri materiali, ma tratta

ampiamente degli esseri immateriali; l'ontologia è una scienza, che tratta le sole prime nozioni delle cose sì materiali che immateriali.

L' ontologia tratta adunque le prime nozioni delle cose. Cosa (*res*) è il nome o termine col quale si esprime qualunque oggetto positivo o negativo, che possa dalla mente concepirsi, l'essere e il non essere, l' ente e il non ente, l'uomo e il non uomo. L'essere infatti è una *cosa* che è, il non essere una *cosa* che non è; l'ente è una *cosa* che ha essere, il non ente una *cosa* che non ha essere, l' uomo una *cosa* che è animale ragionevole, il non uomo una *cosa* che non è animale ragionevole. Ma di questo termine universalissimo *cosa*, non che degli articoli che si premettono a questo e a qualunque altro termine, si avrà a parlarne di nuovo.

CAPO I.

L' ESSERE.

ART. I.

L' ESSERE CONSIDERATO IN SÈ STESSO.

L' essere è il primo de' positivi, la prima di tutte le cose che sono. Perocchè se vi *fosse* qualche altra cosa prima dell' *essere*, *sarebbe*, perchè si suppone che *sia*, *non sarebbe*, perchè sarebbe prima dell' *essere.*

L' essere è il primo intelligibile. Perocchè ogni cosa è intelligibile almeno ad una mente infinita. L' essere è la prima delle cose che sono. È anche dunque il primo intelligibile almeno per una mente infinita.

L' essere è intelligibile per sè medesimo. Se fosse intelligibile per mezzo d' altro, quest' altro sarebbe intelligibile prima dell' essere, e vi sarebbe un intelligibile prima del primo intelligibile.

L' essere è il solo intelligibile per sè medesimo. Se vi fosse un' altro intelligibile per sè medesimo, sarebbe l' ***essere A***. Ora non si può intendere l' ***essere A*** senza intender l' ***essere***, perchè l' essere ***A*** è rappresentato dal concetto ***essere***, e dal concetto ***A***. È dunque l' essere il solo intelligibile per sè medesimo.

L' essere è il primo inteso. Perocchè l' essere è il solo intelligibile per sè stesso. Non si potrà dunque arrivar mai ad intendere cosa alcuna senza aver prima inteso l' essere. Il che sussiste non solo rispetto ad una mente infinita, ma anche ad una mente finita qualunque, perchè niente è intelligibile se non sia già inteso l' essere.

Notisi, che per *primo inteso* s' intende veramente di dire *inteso* o pensato e non *intuito*, della qual distinzione si vedrà poi in appresso. Perocchè vi ha una gran differenza fra intendere o pensare, intuire, o vedere.

L' essere prima cosa, primo intelligibile e primo inteso è uno, e semplice. È uno, perchè è la prlma delle cose, che sono. Se fossero più, nessuno sarebbe primo. Infatti si dice l' essere, e non gli esseri, nel numero del meno, e non nel numero del più. È semplice, perchè il composto non è uno, ma più uni uniti.

L' essere prima cosa, primo intelligibile e primo inteso è in sè stesso. Se fosse in altro dipenderebbe da quest'altro, e quest' altro non l' essere, sarebbe la prima cosa, e il primo intelligibile e il primo inteso.

Dal che ne viene, che l' essere prima cosa, primo intelligibile e primo inteso è essere, ed ente, astratto cioè,

e concreto. Astratto è ciò, *che inest*, che si trova in una cosa come soggetto; concreto è ciò, *cui inest*, in cui trovasi l'astratto. Il primo di tutto ciò, che è, deve secondo il concetto essere astratto, perchè il concetto del concreto è posteriore al concetto dell'astratto, non potendosi p. e. concepire sapiente senz'aver prima il concetto di sapienza, ma non può essere solamente astratto, perchè essendo il primo non può avere prima di sè altra cosa, a cui inerire; deve dunque inerire a sè stesso, *inesse ipsum sibi*, essere cioè astratto, e concreto, *quod inest, et cui inest.*

L'essere prima cosa e primo intelligibile, e primo inteso perchè essente in sé stesso, è fuori dell'intelletto, vale a dire distinto realmente, e fisicamente da qualunque intelletto creato, distinto non realmente, ma logicalmente, ovvero virtualmente, ovvero *formaliter ex natura rei* secondo le dottrine cattoliche, dall'intelletto divino. Se fosse nell'intelletto, dipenderebbe dall'intelletto, che lo pensa, e non sarebbe la prima cosa, nè il primo intelligibile, nè il primo inteso.

L'essere prima cosa, e primo intelligibile, e primo inteso non è l'essere ideale. L'essere ideale suppone la mente, che lo ha ideato. Non è dunque la prima cosa. L'essere ideale si trova nella mente, mentre l'essere prima cosa si trova in sè, e fuori della mente. Gli esseri ideali sono molti ed infiniti. Un essere ideale è il monte d'oro, un essere ideale è il cavallo alato, un essere ideale è il fiume di latte. Ora l'essere prima cosa e primo intelligibile è un solo. Che se si dicesse, che l'essere ideale preso in universale e in un modo indeterminato è un solo, si risponde, che quest'essere non può concepirsi che per astrazione, e l'essere avuto

per astrazione, come si dirà poi dopo, non può essere la prima cosa, nè il primo intelligibile.

L' essere prima cosa, e primo intelligibile, e primo inteso, non è l' essere comune, perchè l' essere comune si concepisce non essente in sè, quale dovrebb' essere se fosse la prima cosa, ma si concepisce in altri, dicendosi comune ciò che trovasi in più cose. Per la stessa ragione non è l' essere universale, perchè anche l' essere universale non è in sè, ma in altri, dicendosi universale ciò, il cui essere trovasi in tutte le cose di un dato ordine.

L' essere prima cosa, e primo intelligibile, e primo inteso non è l' essere possibile. Perocchè se s' intende per possibile ciò, che può esser portato all' esistenza, un essere possibile può esser portato all' esistenza, ma non l' essere possibile, perchè l' essere possibile è un universale, e poi la possibilità di essere portato all' esistenza suppone un antecedente, che riduca la possibilità in atto. Nè l' essere possibile adunque, nè un essere possibile può essere la prima cosa. Se per possibile s' intende una cosa, che non involve contraddizione, si suppone che sia un essere composto, perchè solo ne' composti si può concepire contraddizione, la quale non può concepirsi, che fra cosa e cosa. L' essere possibile in nessuna maniera è dunque, la prima cosa.

L' essere prima cosa, primo intelligibile e primo inteso non è l' essere indeterminato. L' indeterminato è un negativo, che presuppone il positivo. Non è pertanto la prima cosa.

L' essere prima cosa, primo intelligibile, e primo inteso non è l' essere avuto per astrazione. L' essere avuto per astrazione presuppone e la mente che astrae,

e la cosa da cui si astrae. Come potrebbe essere la prima cosa, e il primo intelligibile?

In generale l' essere ideale, l' essere comune, l' essere universale, l' essere possibile, l' essere indeterminato, l' essere avuto per astrazione sono tutti cose composte, composte di essere e di ideale, di essere e di comune, di essere e di universale, di essere e di possibile, di essere e d' indeterminato, di essere e di avuto per astrazione; ma il composto è sempre posteriore a' componenti. Nessuno di essi adunque può essere la prima cosa, e perchè non si possono concepire che con concetti complessi, nessuno di essi può essere il primo intelligibile, perchè il primo intelligibile è uno. Di più l' essere comune, universale, possibile sono tutti esseri ideali, e l' essere ideale come fu già osservato, non può essere nè la prima cosa, nè il primo intelligibile.

L' essere prima cosa, primo intelligibile, e primo inteso è esistente. Perocchè egli è in se stesso, come si è già veduto, fuori cioè dell' intelletto, e fuori d' ogni altra cosa. O deve dunque essere un nulla, o deve esistere. Non può essere un nulla, perchè l' essere è il vero contrapposto del nulla; egli è dunque esistente. Infatti egli non è un essere ideale, ma essendo pure un essere, egli dev' essere un reale, ed un esistente, il primo reale, ed il primo esistente.

Se il primo intelligibile, che è l' essere, non esistesse, non si potrebbe intendere l' intelligibile *esistenza*, perchè tutto è intelligibile in forza del primo intelligibile, come si è già veduto, il quale non esistendo non potrebbe dare l' intelligibile *esistenza*. Ovvero in altri termini: l' essere prima cosa, e primo intelligibile o ha seco l' esistenza, ed egli è esistente, o non ha seco l' esistenza, e non

può esser mezzo di conoscere l' *esistenza*, come ciò non ostante la deve far conoscere, perchè niente è intelligibile se non in forza del primo intelligibile.

L' essere prima cosa, e primo intelligibile è dunque un essere necessario, in cui s' identificano l' essere, e l' esistere, onde il pensar l' essere primo intelligibile è un pensar l' esistere. E perchè il primo essere dev' essere astratto, e concreto, essere, ed ente, perciò egli è il suo essere, ed il suo esistere, la sua essenza, e la sua esistenza.

L' essere prima cosa, e primo intelligibile è l' unico essere necessario, l' unico essere, che esiste da se. Perocchè qualunque altra cosa, che non è l' essere, è avente l' essere. Se è avente l'essere, cioè se ha essere, lo deve avere avuto da qualche parte, o da se, o da altri. Non può darsi esistenza senza l' essere, perchè l' esistenza viene dopo l' essere, ed è l' essere quello che esiste, o passa ad esistere. Se dunque ogni cosa, che esiste, non è l'essere, ma ha avuto da qualche parte l'essere, ha dovuto avere da qualche parte anche l' esistenza. Da se non può avere avuto l' esistenza, perchè ciò che non esiste non può nè dare nè fare. Nessuna cosa adunque che non é l' essere, nessuna esiste da se, nessuna è un essere necessario.

Infatti qualunque cosa, che non è l' essere, forza è, che sia un essere con qualche cosa, che la differenzi dall' essere, sarà dunque l' essere *A*, due cose 1.ª l' *essere*, 2.ª *A*. Se la esistenza necessaria compete alla 1.ª di queste due cose, per questo solo non compete all' *essere A*, perchè l' essere *A* non è l' essere. Se compete alla seconda cioè ad *A* ch' è la differenziale dell' essere *A* dall' *essere*, per la stessa ragione non compete all' *essere*

A, perchè *A* non è l' *essere A*. Ciò che non è l' essere, è *un* essere, un individuo sotto la specie *essere*. Gl' individui sotto qualunque specie sono di numero infinito, e tutti possibili. Non vi è ragione, per cui alcuni di questi individui esistano ed altri no. Se dunque uno esistesse necessariamente, tutti dovrebbero esistere necessariamente, e vi sarebbero esseri infiniti di numero esistenti in atto. Il che è assurdo.

L' essere prima cosa, e primo intelligibile è tutto l' essere. Se non fosse tutto l' essere, sarebbe una metà, un terzo, un quarto dell' essere. Non sarebbe adunque l' essere.

L' essere prima cosa, e primo intelligibile è un essere infinito, perchè egli è tutto l' essere, e l' essere non ha confini. Se avesse confini, oltre i confini non vi sarebbe più essere. Ma oltre a qualunque confine, che possa immaginarsi, vi è ancora dell' essere. Oltre il mille vi è il milione, il trilione, il quadrilione, e sempre senza fine. Con che si vuol dire, che l' essere sebbene semplicissimo in se stesso equivale a gradi distinti, uno due tre quattro fino all' infinito. Onde dall' infinità dell' essere emana per mezzo dell' astrazione il concetto de' numeri astratti, oggetto dell' aritmetica.

Il finito e l' infinito si differenziano nella quantità di gradi dell' essere, il finito ne ha un numero determinato, tanti, e non più, l' infinito ne ha senza numero, e senza fine. L' infinito è tutto l' essere, il finito è una parte dell' essere. In qual senso poi il finito sia una partecipazione dell' essere infinito, si dirà poi, una partecipazione ma similitudinaria dell' essere.

L' essere prima cosa, e primo intelligibile è un essere personale, perchè avendo tutto l' essere deve avere anche

l' intelletto, e la volontà. Ma se la ragione lo dimostra personale, la rivelazione lo dimostra personale non in una, ma in tre persone realmente distinte, sussistenti in una sola identica natura, Padre, Figliuolo, e Spirito Santo; a cui sia onore, e gloria per tutti i secoli de' secoli.

Giunti a tal risultato si crede opportuno a togliere qui fin da principio ogni sospetto di eterodossia, il far vedere in anticipazione, poichè l' argomento vorrà essere trattato altrove più di proposito, come la sù esposta dottrina si differenzi dalla prima e seconda fra le sette celebri proposizioni, che la Suprema Universale Romana Inquisizione nel giorno 18 Settembre 1861 dichiarò non potersi *tradi tuto*, insegnarsi con sicurezza.

La prima di dette proposizioni è la seguente — *Immediata Dei cognitio habitualis saltem intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intellectuale* — La seconda — *Esse illud, quod in omnibus, et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum.*

L' essere state queste due proposizioni riprovate non come false assolutamente, ma come *non tute*, vuol dire, che se quelle due proposizioni potessero intendersi per avventura in qualche buon senso, pure potendo anche per l' equivocanza de' termini fare luogo ad errori, non si possono alla libera insegnare.

E certamente, se nella prima proposizione il termine *cognitio* si prenda per *intuizione*, o *visione*, la proposizione contiene un errore gravissimo, perchè l' intuire, ed il veder Dio non solo non è essenziale a verun intelletto creato, essendo anzi un dono del tutto gratuito, ma di più è un dono riservato a' giusti nella vita futura, essendo certo per fede, che nella vita presente nessuno può veder Dio.

Ma che il termine *cognitio* abbia anche un significato ben diverso da *intuizione,* e *visione* è chiaro per molti capi.

L' Apostolo stesso parlando de' Gentili dice, ch' essi *conobbero* Iddio senza dargli la gloria, che gli si doveva — *Qui cum cognovissent Deum* — Rom. I con che non volle già dire, che avessero veduto Iddio, ma solo che ne avessero l' *idea.*

L' Angelico San Tommaso 1. p. q 56, a. 3, distingue tre parti di cognizioni, una per la presenza del conosciuto nel conoscente, la seconda per la presenza della similitudine o imagine del conosciuto nel conoscente ricevuta immediatamente dall' oggetto stesso, la terza per la stessa imagine dell' oggetto, ma ricevuta per rimbalzo come da uno specchio. Fatta questa distinzione dice dell' angelo, che colla sola forza del suo intelletto non vede l' essenza divina, ma però conosce Iddio, in quanto che l' imagine di Dio sta impressa per sua essenza nella stessa natura dell' angelo, e però lo conosce in quanto è una similitudine di Dio. — *Angelus per sua naturalia cognoscit Deum quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa per suam essentiam, angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei.* — Colle quali parole non solo il Santo Dottore distingue *cognizione* da *visione*, ma dichiarando altresì, che basta l' imagine di Dio stampata nelle menti angeliche per avere di Dio una qualche cognizione, pone un valido argomento per poter dire con debita proporzione lo stesso anche dell' uomo, in cui pure risplende la bella imagin di Dio.

I Teologi tutti parlando della scienza di Dio la dividono in iscienza di semplice intelligenza, e in iscienza di visione, distinguendo così la cognizione intellettiva, che è una cognizione per mezzo di idee, da una cognizione

intuitiva. Sono due cose in fatti ben diverse l' avere idea di una cosa, ed il vederla. Si ha idea di cose che più non esistono, o che non esistono ancora, e perciò non mai vedute, di un Adamo di un Abramo, dell' Anticristo ecc. Si ha l' idea di cose che mai esistettero, nè esisteranno, onde non potranno mai vedersi, di un monte d' oro, di un cavallo alato, di un fiume di latte. Si ha l' idea di cose, che non possono neppure esistere, come sono gli universali tutti.

Si può dunque avere, come di fatto si ha da tutti, l' idea di Dio con una cognizione di semplice intellezione senza intuirlo, o vederlo. Ora che questa idea di Dio sia immediata vale a dire innata, ed impressa nelle nostre menti da Dio stesso, ovvero acquisita per virtù loro propria, non sarebbe mai altro, che una questione puramente filosofica, perchè non urta verun domma rivelato, sussistendo anche nell' innatismo che dalla contemplazione delle cose create si ascende a Dio, e a conoscerne ed ammirarne le infinite perfezioni secondo il detto dell'Apostolo — *Invisibilia ipsius a creatura Mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus, et Divinitas* — Rom. I. 20. e sussistendo anche nell' acquisitismo, ehe sta impressa nelle nostre menti una partecipazione di quel lume divino, che ci fa essere ad imagine, e somiglianza, di Dio secondo il testo del Genesi. I. 26 — *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram* — Infatti nè il sistema delle idee acquisite, nè quello delle idee innate fu mai condannato dalla Chiesa.

Sebbene a dirlo qui anticipatamente l' innatismo anche dell' idea di Dio oltre essere dimostrato da ragioni metafisiche è anche sorretto da ragioni teologiche. Se l' uomo

è fatto ad imagine di Dio secondo il testo del Genesi, l' imagine di Dio, che risiede nella nostra mente, è una *specie impressa*, per usare il linguaggio scolastico, che lo rassomiglia a Dio. Ad una specie impressa corrisponde la specie espressa, ch' è appunto l' idea di Dio, che ce lo fa conoscere come essere assoluto, perchè per farcelo conoscere come Creatore, Conservatore, Moderatore quella idea non basta, ma si richiede la cognizione, che si acquista coll' esperienza, delle cose create, rispetto alle quali Egli viene denominato Creatore, Conservatore, Moderatore.

La stessa distinzione serve a sceverare il senso falso dal vero nella seconda parte di quella proposizione. Se s' intende per *cognizione immediata di Dio* un' intuizione o visione di Dio, è falsissimo, ch' essa sia il lume stesso dell' intelletto, e che senza di essa nulla possa conoscersi. Ma se per cognizione immediata di Dio s' intenda l' idea di Dio impressa nel nostro intelletto, si può sostenere senz' errore almeno teologico, ch' essa è il lume dell' intelletto, e che senza di essa nulla si può intendere. Perocchè essendo verissimo, che se noi non fossimo fatti ad imagin di Dio, non saremmo nè intellettuali, nè razionali, e perciò nulla intenderemmo, dev' esser vero altresì, che se noi non avessimo fin da principio l' idea di Dio, che viene prodotta dall' essere in noi scolpita l' imagin di Dio, non saremmo egualmente nè intellettuali, nè razionali. L' idea di Dio perciò è la vera luce del nostro intelletto, e senza di essa conosceremmo bensì col senso, ma nulla conosceremmo intellettualmente.

Ora in questi elementi si combatte la visione di Dio, e l' intuizione dell' Essere assoluto, e si propugna solo l' innatismo dell' idea di Dio. Pare adunque fuori d' ogni

dubbio, che la nostra dottrina non soggiace alla censura inflitta dalla Suprema Inquisizione alla prima delle due dette proposizioni. Anche la *Civiltà Cattolica* vol. XI della serie sesta pag. 668 nell' indagar la ragione, per cui la 1.ª proposizione fu riprovata dalla Sacra Inquisizione, la trova nel porre, che fanno gli Ontologi che in ogni e ciascun pensiero si contiene una *visione* dell' Essere divino e che l' anima nostra non può in niun modo essere senza veder Dio. Il che è ben diverso dall' averne di Dio una semplice idea, sia essa acquisita, sia pur anche innata.

In quanto alla seconda, se la prima proposizione fu riprovata, come pare, pel pericolo che vi latitava, d'intendervi l' intuizione dell' Essere assoluto ammessa dal così detto Ontologismo, la seconda pare, che sia stata riprovata pel pericolo che vi latita, di essere intesa in senso panteistico. Infatti se si pretende, che l' Essere divino, che noi pensiamo in tutte le cose, sia le cose stesse, o parte di esse, ovvero che le cose siano l'Essere divino, o parte di esso, la proposizione contiene il più manifesto panteismo, che dir si possa, e merita tutti quanti gli anatemi. Ma segregato questo senso panteistico, la proposizione è ortodossa. Perocchè si vedrà in seguito che non solo Iddio è l' esemplare di tutte le cose e tutte le cose ne sono le copie più, o meno perfett 'ema di più che le cose non si possono da noi pensare, che sotto il concetto di copie dell' Essere divino. Ora non potendosi concepire le copie come copie, se non si ha presente l' esemplare, così per pensare qualunque altra cosa è necessario aver presente l' idea dell' esemplare, che è l' Essere assoluto. Perciò la proposizione si può, e si deve esporre così — L' essere, di cui abbiamo sempre presente l' idea nei pensare le altre cose, come loro esem-

plare, è l' Essere divino. — E così è tolto ogni pericolo di panteismo: perchè qual cosa più distinta e separata, quanto le copie dal loro esemplare!

A conferma di tali dottrine si recheranno, dove dell' origine delle idee, le autorità di Padri e Dottori della Chiesa. San Bonaventura si spiega in termini chiarissimi, Itin. in Deum cap. I — *Esse est, quod primo cadit in intellectum, et illud esse est, quod est actus purus... quod est esse divinum.* — E cap. 5. — *sine quo intellectus nihil potest cognoscere.* —

ART. II.

L' ESSERE CONSIDERATO NELLE SUE ENTITÀ.

È chiaro dalle cose dette nell' articolo precedente, che quando si dice l' *essere* senz' aggiunger altro s' intende l' essere assoluto, l' essere pieno, l' essere perfetto. Ora nell' essere assoluto perchè infinito esistono infinite entità, e perfezioni, delle quali se ne enumereranno alcune più sotto, e se ne parlerà più di proposito nella Teologia naturale, perchè l' Ontologia non dà che le prime nozioni. Per ora si fa solo riflettere, che le entità, col qual nome s' intende chiamare quind' innanzi l' essere, che inerisce all' essere primitivo, e fondamentale delle cose come a soggetto, si possono ammettere anche nell' Essere assoluto, perchè sebbene esse non siano realmente distinte dall'essere dell' Essere assoluto, ne sono però distinte logicamente, e secondo il concetto, perchè il concetto dell' essere è distinto dai concetti di sapienza, bontà, potenza. Ora l' essere essendo il primo a cader nella mente, le

altre cose vi cadono come aggiunte al medesimo e ad esso inerenti. L' essere adunque anche nell' Essere assoluto si concepisce come soggetto, base, e fondamento, e le entità come inerenze.

ART. III.

L' ESSERE ASSOLUTO CONSIDERATO NELLA SUA ESEMPLARITA'.

L' essere assoluto perchè infinito equivale ad infiniti gradi di essere, che sono per mezzo d' infinite serie crescenti come uno, come due, come tre, come quattro, come uno, come tre, come sei, e fino all' infinito, ovvero per infinite serie decrescenti come uno, come una metà, come un quarto, come uno come un terzo, come un sesto, e fino all' infinitesimo senza che si possa mai arrivare all' ultimo tanto nell' ascendere, quanto nel discendere, perchè in realtà non vi ha nè primo nè ultimo in una serie infinita così nel crescere, come nel decrescere. Quello che si dice dell' essere, dicasi anche delle entità. L' intelligenza infinita equivale ad intelligenze finite, che progrediscono dall' uno fino all' infinito, ed infinitesimo infinite per numero. L' eternità equivale a tempi, e tempuscoli infiniti, l' immensità a spazi, e spazioli infiniti. La quale equivalenza non induce distinzione reale fra i gradi dell' Essere divino, ma solo una distinzione logica, e di ragione per gli concetti inadeguati, co' quali si concepisce l' Essere divino, distinzione che viene ammessa, e richiesta anche dalla Teologia cristiana. La grandezza infinita di Dio richiede, che non vi sia numero, nè fine nè gradi dell' esser suo e di sue perfezioni. Nel qual

senso disse il reale Profeta Ps. 144. 3 — Magnus *Dominus, et laudabilis nimis*, et magnitudinis *ejus non est finis* — e Ps. 146. 3. — Magnus *Dominus noster, et* magna *virtus ejus, et sapientiæ ejus* non est numerus. —

Questi gradi dell' Essere divino possono essere per mezzo della creazione imitati al di fuori con altrettanti esseri finiti. Perocchè Iddio può creare qualunque grado di essere e questi esseri finiti differiranno realmente nel grado dell' esser loro, come logicamente si distinguono i gradi dell' Essere divino, di cui sono l' imitazione. Anzi ciascuno, e singolo grado dell' Essere divino può essere imitato infinite volte con infiniti altri esseri, i quali differiranno fra loro non per grado maggiore, o minore di essere, ma solo per numero, tutti individui, e pienamente determinati.

Similmente ogni grado dell' Essere divino con qualche grado d' intelligenza, o di altra perfezione ed entità può essere per mezzo della creazione imitato con infiniti altri esseri dotati di quel tal grado di essere, e di quel tal grado d' intelligenza.

Questi gradi dell' essere, ed entità divine in quanto imitati, o imitabili al di fuori per mezzo di esseri creati, o creabili, ne sono di questi esseri gli archetipi, i prototipi, gli esemplari, come gli stessi esseri creati ne sono le copie, gli esemplati, le imagini.

Che l' Essere supremo sia l' esemplare delle cose tutte, e che queste ne siano le copie, è dottrina antichissima insegnata da Pitagorici, e da Platone, e fra i nostri dopo il detto divino, che l' uomo è fatto ad imagine, e somiglianza di Dio, insegnata da San Bonaventura, da San Tommaso, e da infiniti anche in quanto agli esseri inferiori all' uomo, ne' quali trovandosi di Dio una somi-

glianza imperfettissima, dice l' Angelico, che trovasi in essi un vestigio della Divinità — *Dicendum*, S. l. 93. 6. *quod cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, in aliis autem creaturis per modum vestigii.*

Innumerabili sono i luoghi in San Tommaso, ne' quali egli chiama le cose create imagini, esemplati, partecipazioni, similitudini di Dio, e basta aprire anche a caso i suoi libri per incontrarci in simili espressioni. Onde l' esemplarismo divino è il genuino sistema filosofico, e teologico dell' angelico Dottore.

Infatti l' essere necessario è un solo, tutti gli altri sono contingenti, vale a dire non esiston da sè, ma solo possono esser portati all' esistenza. Per sè dunque sono un nulla, onde per sè stessi non possono nè percepirsi, nè intendersi, perchè il nulla non si può nè percepire, nè intendere. Prima degli esseri creati non vi è, che l' Essere divino, primo intelligibile, e fonte d' ogni intelligibilità. Ora non potendosi formar concetto alcuno senza l' oggetto, Iddio non può concepire altro essere alcuno se non per mezzo dell' Esser suo, perchè gli altri esseri per se sono un nulla; e neppure gli può concepire se non dotati di qualche essere, perchè altrimenti concepirebbe il nulla, e quelli sarebbero esseri senza essere, dotati, si diceva, di qualche essere, non parte dell' Esser suo, che sarebbe panteismo, ma d' un altro essere somigliante all' Esser suo, perchè l' essere si rassomiglia all' essere, e perciò neppure gli può trarre dal nulla se non a somiglianza dell' Esser suo. Un essere formato, o concepito a somiglianza di un altro, si chiama ed è la copia di quello, copia ideale quando è sol concepito, copia reale,

quando è anche formato. Dunque le cose non possono nè concepirsi da Dio nè da lui crearsi, se non come copie dell' esser suo divino, che ne è l' esemplare. Di che avrassi a parlar di nuovo.

Da questa dottrina dell' esemplarismo divino ne vengono le più importanti e vitali conseguenze.

1. Ne viene escluso il Panteismo, perche le cose tutte sono una copia della divinità, non sono dunque nè la divinità, nè parte della divinità. Anzi non vi ha altro mezzo per escludere il Panteismo. Perocchè se le cose tutte non sono copie della divina essenza, esse sono inescogitabili a Dio, perchè Iddio vede tutto nella sua essenza. Le cose non possono esservi nella divina essenza in sè stesse. Vi devono dunque essere come nel loro tipo, e nel loro esemplare. Se sono inescogitabili, sono anche increabili. Se dunque le cose non si pongono copie della divina essenza, esse nella loro essenza, e nella loro esistenza sono indipendenti da Dio, sono esseri necessari, esistono da se, sono altrettante divinità.

2. Emerge dall' esemplarismo altra foggia d' argomento per dimostrare la creazione dal nulla. Le copie di un esemplare si devono considerare in due stati, nello stato ideale, e nello stato reale. L' ideale si cava dall' esemplare. Così il dipintore, e lo statuario dal tipo, che vogliono ritrarre, cavano l' ideale del quadro, o statua che devono rappresentarlo. Il reale non si cava dal tipo, ma fuori di esso. Il dipintore, e lo statuario non vanno a cercar nel tipo la tela, il pennello, i colori, il marmo, lo scalpello, il martello, ma li cercano d' altronde. Così anche Iddio dalla sua essenza, ch' è il prototipo di tutte le essenze, cava l' ideale di tutte le copie possibili, ma per farne il reale non lo deve cercare in se stesso, ma

d' altronde. Altronde, cioè fuori di Dio prima d' aver create le cose, non vi è che il nulla. Dal nulla adunque egli deve cavare le sue copie, ed imagini.

3. L' esemplarismo fa conoscere la ragione, per cui nulla si può predicare di Dio, e delle creature in senso univoco, cioè con termini, che abbiano lo stesso identico significato. Perocchè pongasi un uomo vero e un uomo in pittura, Pietro vivente, e Pietro nel suo ritratto. Si dirà uomo anche l' uomo in pittura. Si dirà Pietro anche il suo ritratto, sì, ma in senso ben diverso. Lo stesso dicasi, quando si predica che Dio è, e le creature sono, che Dio è sapiente, ed è anche l' uomo sapiente. Ma Dio è in un senso non identico all' essere delle creature, perchè Dio è per essenza, e le creature sono per partecipazione similitudinaria, come copie, come imagini, come ritratti. Al contrario fuori dell' esemplarismo i predicati sono univoci in Dio, e nelle creature. Perocchè fuori dell' esemplarismo bisogna metter prima l' esser in universale come genere, e poi l' essere increato, e gli esseri creati come due specie. Ora il genere si predica dalle specie in senso univoco. Di più si fa dipendere Iddio come specie dell' essere universale, o almeno si fa dipendere il concetto di Dio, che è il primo intelligibile, dal concetto dell' essere universale, che è un essere ideale.

L' Angelico apertamente dice, che non vi ha similitudine fra Dio, e le creature per qualche ragione specifica, o generica, ma solo per una certa analogia, in quanto che Iddio è l' essere per essenza e le altre cose sono esseri per partecipazione, cioè per partecipazione similitudinaria. Il che vuol dire come esemplati e copie, *prout Deus est ens per essentiam, et alia per similitudinem.*

4. Si dimostra coll' esemplarismo, che per quanto perfetto, o imperfetto possa Iddio creare un essere, ne potrà sempre creare altri ancora più, e meno perfetti fino all' infinito e infinitesimo. Perocchè qualunque grado dell' Esser suo voglia prendere Iddio ad imitare per mezzo della creazione, vi sarà sempre nel suo essere perchè infinito un' altro grado superiore, ed inferiore da potersi imitare con altra creazione. Onde nessun essere creato può essere nè il massimo nè il minimo fra i creabili. L' anima di Cristo Signore è l' Essere più perfetto, che sia escito dalle mani di Dio, eppure avrebbe Iddio potuto farla ancora più perfetta, ma secondo la sua infinita sapienza la volle creare in quel tal grado di perfezione. Così afferma anche l' Angelico. Della qual verità non può darsi fuori dell' esemplarismo convincente ragione. Perocchè se i possibili sono possibili per sè stessi, d'onde prender la ragione, che ponga il limite alle lor perfezioni, perchè un essere creato realmente infinito, o infinitesimo non è possibile.

5. L' esemplarismo divino dà la ragione, per cui Iddio senza pregiudizio di sua onnipotenza non può creare tutti gli esseri possibili, e per quanto ne possa creare, il numero de' creati sarà sempre finito. Perocchè dopo qualunque numero di creazioni rimane sempre l' Essere divino, dal quale potere trarne sempre novelle copie, come accadrebbe ad una bella tela di Rafaele d' Urbino, la quale se fosse eterna, rimarrebbe sempre, onde poter per tutta l' eternità proseguire a cavarne copie. Al contrario fuori dell' esemplarismo essendo i possibili possibili per sè stessi, tutti avrebbero un egual diritto d' esser chiamati all' esistenza, o almeno tutti avrebbero la possibilità d' esservi chiamati, e perchè i possibili sono veramente

infiniti, dal non potere realmente esistere un numero infinito di esseri, ne verrebbe l' assurdo di una impotenza per parte di Dio, che non potrebbe creare tutto quello, che per sè stesso sarebbe creabile.

6. Dall' esemplarismo siegue altresì contro un detto di Aristotele, che i gradi dell' essere sono bensì tutti pieni in Dio, ma tutti non possono esser pieni nelle cose create, e che nella serie delle cose create sono inevitabili vuoti infiniti, e salti similmente infiniti. L' essere infinito equivale ad infiniti gradi di essere, ed ogni grado ad infiniti altri gradi più piccoli fino all' infinitesimo, ciascuno de'quali può essere imitato in infiniti esseri creati. Ma infiniti non saranno mai gli esistenti. Vi sarà dunque un vuoto, ed un salto, anzi vuoti e salti infiniti, perchè tra un grado e l' altro vi sono altri gradi infiniti. Nella produzione degli esseri si tratta di quantità; si possono qui dunque applicare benissimo que' teoremi di aritmetica e di geometria, per cui fra due quantità qualunque, si possono sempre inserire infiniti termini intermedi in tutte e due le proporzioni aritmetica e geometrica. Onde fra due esseri per quanto siano affini fra loro si possono da Dio creare altri esseri infiniti sempre fra loro in qualche cosa dissimili e disuguali.

7. Siegue dall' esemplarismo contro il principio Leibniziano degli indiscernibili, che potendo ciascun grado dell' Essere divino ricopiarsi infinite volte con infiniti esseri, Iddio può creare su quel tipo medesimo infiniti esseri perfettamente simili e perfettamente eguali, i quali non saranno discernibili, e preeleggibili per maggiore, o minor quantità di essere, nè come appartenenti a specie diverse, ma per la loro individualità, perchè l' individualità dell' uno non sarà l' individualità dell' altro.

8. L' esemplarismo in fine fa conoscere il vero principio d' individuazione, come si dirà altrove. Perocchè essendo individuo il grado dell' Esser suo, che imita Iddio nella creazione, individuo dev' essere anche l' esemplato.

CAPO II.

GLI ESSERI.

ART. I.

GLI ESSERI CONSIDERATI IN SÈ STESSI.

Si dice gli *esseri* nel numero del più a differenza dell' Essere assoluto, che si dice nel numero del meno, perchè l' essere detto in modo assoluto non può essere che un solo, mentre gli altri esseri sono molti, molti gli esistenti, molti ed infiniti gli esistibili. Gli esseri fuori dell' Essere assoluto sono tutti finiti per la limitazione dell' essere, che hanno, e per l' impossibilità d' averlo infinito, perchè l' Essere infinito è un solo.

Oltre l' essere, che è in essi finito, sono finite tutte le loro entità estensione durata ecc. Non sono immensi, ma limitati nella loro estensione, non sono eterni, ma hanno avuto principio, non sono necessari, ma contingenti.

ART. II.

GLI ESSERI IN RELAZIONE ALLE LORO ENTITÀ.

L' Essere assoluto imitabile di sua natura è imitabile nell' esser suo, e nelle sue entità. S' intende per entità

come si è già fatto riflettere, un essere, che inerisce all' essere primitivo e fondamentale, come a suo soggetto. Perocchè in ogni cosa, che sia composta o realmente, o logicamente, vi dev' essere un primo, a cui ineriscano gli altri come a base, e fondamento; chè altrimenti non si potrebbe concepire inerenza alcuna. La quale inerenza non si deve intendere materialmente, come sarebbe d'una pietra che sta sopra un' altra pietra, nè come l' intonaco che sta attaccato ad una parete, la quale sarebbe aderenza, e non inerenza. L' entità inerisce veramente, e si addentra nella cosa stessa a formare col suo soggetto un essere solo, una sola sostanza, come la sapienza, che inerisce al sapiente, e lo fa diventar sapiente.

Il che si verifica e in Dio, ch' è l' esemplare, e nelle cose, che ne sono le copie, con questa grande ed essenziale differenza, che tutte le entità in Dio s' identificano col suo essere, da cui non sono che logicamente distinte. Così la sapienza in Dio è Dio stesso. Ma nelle altre cose le entità non sono le cose stesse; perocchè alcune entità possono loro esser tolte interamente, come può esser tolta all' uomo la sussistenza, la sapienza, i doni di grazia, il moto al sole, la rotondità ad una sfera; altre possono essere accresciute o diminuite, come l' estensione o la durazione. La stessa unità, verità e bontà, tanto intrinseche ad ogni cosa, che sono convertibili colle cose stesse, e che perciò da scolastici si chiamano passioni dell' essere, soggiacciono a variazione, perchè una cosa può perdere la sua propria unità coll' essere aggregata ad un' altra cosa, e formare con essa un' altra unità diversa, nel qual caso si varierebbe anche la sua verità e bontà.

Se nelle cose create all' essere primitivo, e fondamen-

tale nulla si aggiunge, egli rimane essere, ed ente con quelle sole entità, che sono intrinseche ad ogni essere, e ne sono le passioni, unità, verità, bontà tanto nell'ordine ideale, quanto nell'ordine reale, tanto cioè nell'essere quanto nell'esistere. Ma a qualunque essere può aggiungersi nell'ordine ideale, e può essere aggiunta nell'ordine reale qualche altra entità, che lo qualifichi, con questa differenza, che nell'ordine ideale prima dell'entità aggiunta vi è l'essere, che prescinde perfettamente e dalla entità, e dalla negazione di quella entità, mentre nell'ordine reale prima dell'entità aggiunta non può almeno per priorità di natura essere senza quella negazione. Si può a modo d'esempio nell'ordine ideale concepire sostanza senza pensare nè alla *intellettualità*, nè alla *non intellettualità*: ma nell'ordine reale non può esistere una sostanza prima d'aver ricevuta l'intellettualità senza esser prima stata almeno per ordine di natura non intellettuale. Opportunamente l'Angelico — *Id quod comune est, vel universale sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur: non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur.* — Contra Gentes lib. I. c. 26. art. 4.

Vi sono delle entità, che sono già comprese nel concetto d'un essere, come la *ragione* è compresa nel concetto d'*uomo* e vi sono delle ontità, che non vi sono comprese, come nel concetto d'uomo non vi è compreso la probità, la prudenza, il coraggio. Quelle, che sono comprese nel concetto d'un essere, non sono *qualificative* di un essere, nè si potrà mai dire, che la ragione sia una entità, che qualifichi l'uomo. Ma le seconde, che non sono comprese nel concetto di un essere, qualificano, come la probità, la prudenza, il coraggio qualificano un

uomo dandogli un entità, che non è compresa nell' essere d' uomo.

Anzi sebbene una entità sia compresa nel concetto di un essere, ma non vi è compreso il grado di quella entità, il grado servè a qualificare. Così la *dolcezza*, che è comune a tutti gli zuccheri, non farà chiamare il tale zucchero di buona qualità, ma il grado maggiore, o minore di dolcezza lo farà chiamare di buona, o cattiva qualità.

Onde *qualità* si potrà definire per una entità aggiunta ad un essere oltre a quello, che richiede la sua essenza, ovvero più brevemente, una entità accidentale ad un essere, mentre una entità in genere può essere accidentale, o essenziale. L' intelletto è una entità essenziale all' uomo, accidentale a sostanza. La sapienza è un entità accidentale all' uomo, essenziale a uom sapiente.

ART. III.

GLI ESSERI CONSIDERATI IN RELAZIONE AL LORO PROTOTIPO

Non fa bisogno ripetere, che gli esseri creati sono altrettante copie più o meno perfette dell' originale divino. Le copie più perfette sono gli esseri dotati d' intelligenza quali sono gli angeli, e l' uomo, perchè avendo e essere e vita e intelligenza, l' assomigliano a Dio, e lo imitano, quanto può essere assomigliato ed imitato da creatura.

Per questa ragione e l' angelo, e l' uomo si chiamano, e sono imagini di Dio. Perocchè *imagine* si dice una cosa, che viene espressa, e cavata da un' altra a sua somiglianza. Tali sono gli esseri dotati d' intelligenza, i quali sono formati da Dio a somiglianza dell' esser suo. Ma perchè la somiglianza è imperfetta, perciò meglio che imagini si di-

con fatti ad imagine di Dio secondo il testo del Genesi — *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram* — Imagine perfetta di Dio non è che l'Unigenito suo Figliuolo, il quale è perfettamente simile eguale e consostanziale al Padre, di cui è l'imagine perfettissima, onde l'Angelico §. 1. 93. 1. — *Quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturae, imago Dei est in filio suo primogenito, sicut imago Regis in filio sibi connaturali, in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago Regis in nummo argenteo.* — L'imagine del Re nella moneta è una copia imperfetta, ma vera copia del Re stesso.

Negli esseri poi privi d'intelligenza tanta è imperfetta la somiglianza, che mal si direbbero fatte ad imagine di Dio, ma solo, che ne abbiano un qualche lineamento, o vestigio, come dice l'Angelico.

Imagine si disse una cosa cavata a somiglianza di un'altra. Perocchè, non ogni simile è imagine del suo consimile. Un uovo, come esemplifica S. Tommaso, sebbene simile ad un altro uovo, non è però l'imagine di questo, perchè l'uno non è tratto dall'altro.

CAPO III.

LE ENTITÀ

Le entità, che sono, come si è già detto, un essere aggiunto all'essere primitivo e fondamentale di una cosa, si dividono in assolute, e relative. Entità assolute son quelle che competono ad una cosa per ragion propria, relative quelle, che le competono per ragione di altra cosa. Ed assolute, e relative possono essere positive, negative, pri-

vative; positive se pongono qualche cosa; negative, se pongono una negazione di qualche cosa; privative, se pongono negazione di cosa, che sia dovuta. Sapienza è una entità assoluta positiva, perchè pone nel sapiente una cosa, che gli conviene per ragion propria. Nescienza è un' entità assoluta negativa, perchè pone la negazion del sapere per ragion propria. Ignoranza è una entità assoluta privativa perchè pone negazion del sapere in cosa, che lo dovrebbe avere. Paternità entità relativa positiva, sterilità entità relativa puramente negativa, se si rapporta al denaro, che per sè stesso indipendentemente dal traffico rimane sterile, privativa se si rapporta ad una pianta, o ad un animale.

È da osservarsi, che tutte le cose hanno delle molte relazioni; l' intelletto ha relazione al vero, la volontà al bene, l' essenza agli attributi, gl' individui di una famiglia agli altri individui, i concittadini a' concittadini, tutte le cose a Dio. Onde parrebbe, che tutto dovesse essere relativo, e niente assoluto. Ma una cosa non si dice *relativa*, perchè abbia qualche relazione. Pietro sebben padre di cento figli, e perciò con cento relazioni di paternità è un essere assoluto. Una cosa si dice relativa, quando il suo concetto contiene il concetto del correlativo, per cui tutto l' essere del relativo consiste nel riferirsi al correlativo secondo il detto degli Scolastici, che definivano la relazione — *Cuius totum esse est esse ad aliud*. — Così *Padre* è un termine relativo, perchè tutto l' essere di Padre, in quanto Padre, è d' aver generato figli. E perciò *paternità* è una entità relativa, di cui tutto l' essere è l' aver generato figli.

ART. I.

ENTITA' ASSOLUTE

Le entità assolute positive si suddividono in altre tre specie; entità quiescenti, o immote, entità moventi, ossia potenze attive, forze, entità mobili, ossia potenze passive. Quiescenti son quelle, che sono nel soggetto senza dargli facoltà di agire, o di patire, moventi, cho dànno attitudine ad agire, mobili, che dànno attitudine a patire, o ricevere. Nè si dicono quiescenti, moventi, o mobili, perchè esse quietino, muovano, o siano mosse, ma perché il soggetto per mezzo delle quiescenti non fa alcun moto, per mezzo delle moventi, o potenze attive muove sè stesso, od altra cosa, e per mezzo delle mobili, o potenze passive riceve un moto, intendendo per moto non solo il moto locale, ma qualunque operazione sia materiale, sia spirituale, competente non solo agli agenti, che passano dalla potenza all' atto, ma anche a Dio stesso, che è un atto puro, il cui atto non si distingue che logicamente dalla sua potenza, nel qual senso anche il sentire, l' intendere, e il volere sono un moto. Onde l' Angelico § 1. 9. ad 1. esponendo il detto di S. Agostino — *Spiritus movet seipsum* — *Augustinus loquitur secundum modum, quo Plato docebat primum movens movere seipsum, omnem operationem nominans motum. Secundum quod etiam ipsum intelligere, et velle, et amare motus quidam dicuntur; quia ergo Deus intelligit, et amat seipsum, secundum hoc dixerunt quod Deus movet seipsum, non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentia.* — Sei sono le principali entità quiescenti, unità, verità, bontà, sussistenza, estensione, durazione.

§ 1. ENTITA' QUIESCENTI

1. *Unità.*

L' unità perchè semplice non puó definirsi in sè stessa. Se ne ha però un' idea chiarissima. Perocchè tutto ci si appalesa o come unità, o come uno, cioè avente unità. Il che è chiaro, quando si apprendon le cose nel numero del meno, l' essere, un essere, l' uomo, un uomo, il cavallo, un cavallo, la virtù, una virtù. Ma è certo anche quando si apprendon le cose nel numero del più. Non si può apprender *uomini*, se prima non siasi appreso *uomo*, perchè *uomini* vuol dire più esseri, ciascuno de' quali è *uomo*, ovvero più esseri aventi l' *umanità*. Ora l' umanità è una, e il *più* non si può intendere senza aver inteso l' *uno*, perchè l' uno è il principio de' numeri.

Ha luogo l' articolo *uno*, ed *una*, davanti un nome, quando sono *più* le cose, che portano quel nome, un Angelo, un uomo, una pianta. Hanno luogo gli articoli *il*, *la*, *lo*, quando sia un solo, che porti quel nome, quali sono i generi le specie, come l' animale, l' uomo, l' Angelo, la virtù, il vizio. In quanto agl' individui, ad alcuni si suol premettere lo stesso articolo, il sole, la luna, ma in generale nell' idioma latino, e italiano non si usa l' articolo dinanzi a' nomi d' individui, onde da noi non si dice il Pietro, il Paolo, sebbene nell' idioma greco, ed altri idiomi ancora si premette l' articolo anche a nomi, che significano individui.

Se l' unità non può definirsi in sè stessa, suol definirsi per mezzo di un concetto riflesso in relazione al numero dicendo, che l' unità è il principio del numero, come a

rincontro suol definirsi il numero *per più unità*, a modo de' relativi, ne' quali il concetto dell' uno contiene il concetto dell' altro, ma nè l' una nè l' altra sono vere definizioni. Perocchè l' unità si dice principio del numero, non perché essa produca il numero, e ne faccia parte, ma perchè dall' unità si *principia* a numerare. Che l' unità non sia parte del numero par chiaro, perchè se per essenza fosse parte del numero, per sè stessa, e senza il numero non sarebbe. Il definire poi il numero per più unità è un far entrare il definito nella definizione, perchè il termine *più* significa numero egli stesso. Lo stesso si dica del definire il numero per congerie o unione di più unità, per unità ripetute, perchè congerie, unione, ripetizione contengono anch' esse il concetto di numero. Oltre di che unità ripetute, congerie, unione di più unità esprimono un' operazione della mente, che ripete, unisce, accumula più unità. Ora nè l' unità, nè il numero dipendono da una operazione della mente. Il che par chiaro anche dallo stesso modo di parlare, perchè non si dice mai, uno e uno sono due, due e due sono quattro, ma piuttosto uno, e uno fanno due, due e due fanno quattro, onde più propriamente, si direbbe il numero non *più unità,* ma una quantità eguale a più unità. Combina questa dottrina con quella degli scolastici, i quali pongono i numeri tutti di specie diversa fra loro, e perciò anche di specie diversa coll' unità.

È un riferire per concetto riflesso l' unità al numero, quando si dice cogli Scolastici che l' unità consiste nell' indivisione, e che l' *uno* è l' ente in quanto indiviso — *Unum est ens, quatenus indivisum.* — Perocchè l' indivisione, che è un negativo, presuppone il concetto di divisione, che é il positivo, e la divisione contiene il concetto di uno, che si divide in due tre quattro.

È un assioma fra gli Scolastici, che l'uno, e l'ente si reciprocano insieme — *Unum, et ens convertuntur* — che cioè ogni ente è un uno, ed ogni uno è un ente. Altro assioma scolastico, che l'uno non aggiunge all'ente niente di reale, ma solo secondo il concetto, cioè una negazione di divisione — *Unum non addit supra ens, nisi negationem divisionis* — L'Angelico 1. 11. 1. e ivi pure ad. 3. — *Cum dicitur ens unum, unum addit aliquid secundum rationem supra ens.* —

L'essere assoluto, che è Dio non solo è uno, ma è anche unità. Se non fosse unità, riceverebbe l'unità, e l'unità, che certo è qualche cosa, sarebbe prima dell'essere, il che è assurdo, perchè l'essere è la prima cosa.

L'Essere assoluto, che è Dio, è la massima unità, ed egli il massimo uno. Perocchè l'unità è maggiore, quanto più sono i gradi dell'essere, che in sè raccoglie, e quanto meno sono questi fra sè distinti. Nell'essere assoluto i gradi dell'essere sono realmente infiniti, e sono fra loro solo logicamente distinti, la quale è la minima delle distinzioni. L'unità dell'Essere assoluto è dunque la massima, ed egli il massimo uno.

L'unità dell'Essere assoluto è l'unità esemplare di tutte le altre unità. Perocchè le altre cose non sono l'unità, ma hanno unità. La ricevono dunque e la loro unità è una unità partecipata, e similitudinaria della prima unità, ch'è Dio, la quale unità può esser loro tolta, come può esser tolto l'esser loro. L'unità delle cose sarà maggiore, o minore, quanto maggiori, o minori saranno i gradi dell'essere, di cui sono dotate, e quanto più o meno fra loro indivisi. Gli esseri intelligenti hanno la massima unità creata. I corpi ne hanno una minore. Un monte di pietre,

una misura di grano, un vaso d'acqua, perchè le loro parti sono facilmente separabili, ne hanno la minima. Si direbbero un *unum secundum quid* a differenza de' primi, che sono un *unum simpliciter*.

L'unità dell'Essere assoluto, perchè egli stesso è l'unità ed unità semplicissima, non si può chiamare unione se non che logicamente, ma nelle altre cose la loro unità risulta veramente da *unione*, la quale è un'operazione, che di più cose realmente distinte ne forma una, come all'opposto la divisione è un'operazione, che di una cosa ne forma più altre. L'unione la fa Iddio per sè stesso nella creazione, creando per esempio un essere, e unendogli l'intelligenza, e la fa in seguito per mezzo delle cause naturali, unendo per esempio un'anima ad un corpo, e la fa anche l'uomo nelle cose artificiali, unendo pietre per formare una casa ecc.

L'*uno* è diverso da *un solo*. L'*un solo* è ciò, che non può avere, o non ha altro simile. Che non hanno un altro simile, ma che lo potrebbero avere sono il sole, la luna, il cielo ecc. Che non possono avere un altro simile sono Iddio e le essenze tipiche, e ideali delle cose, che esistono nell'essenza, e mente divina. Perocchè Iddio è tutto l'Essere, e fuori di ciò, che è tutto l'essere, non vi può essere altro essere, s'intende un essere per essenza, e non partecipato. Se vi potessero essere più esseri assoluti, l'uno sarebbe l'essere *A*, l'altro l'essere *B*. Ma nè l'essere *A*, nè l'essere *B* sono l'essere, perchè l'essere *A*, e l'essere *B* contraggono, e restringono l'essere, e perciò non sono l'essere.

Dall'esser Iddio un solo, ne conchiudeva l'Apostolo, che una sola dev'essere anche la fede da lui insegnata, ed un solo il battesimo da lui istituito. — *Unus Deus, una fides, unum baptisma.* —

Le essenze poi tipiche, ed ideali delle cose non possono essere più d'una per ciascuna cosa, perchè esse sono gli esemplari delle cose. Le copie possono esser molte; ma l'esemplare è sempre un solo. Gli uomini sono molti, ma l'umanità specie è sempre una sola, sempre la stessa.

All'*uno* si oppone il *più*. È celebre in fatti la divisione dell'Essere *in unum, et multa*, ed è pur celebre la quistione agitata fra gli antichi, e suscitata anche da alcuni fra' moderni, che tal quistione chiamano il problema ontologico, come possa cioè conciliarsi l'uno coi molti, e i molti coll'uno, l'unità colla moltiplicità, e la moltiplicità coll'unità. Nelle cose dette fin qui riceve la questione due semplicissime soluzioni. 1.ª Soluzione. L'Essere assoluto è uno realmente perchè semplicissimo, ed è molti logicamente, perchè nella sua semplicissima unità comprende in sè i gradi infiniti dell'essere. 2.ª Soluzione. L'Essere assoluto è *uno in sè*, e *molte* ne sono le copie esistenti, ed *infinite* ne sono le copie possibili.

Onde le esposte dottrine non solo sciolgono la questione dell'*unum, et multa*, ma anche quella dell'*unum, et infinita*. *Infiniti* sono di numero i gradi dell'essere nell'*unità* divina, ed infinite sono di numero le copie possibili dell'unità divina. Nè si tema d'assurdo nel chiamare infiniti i numeri, o per meglio dire infinita la serie de'numeri. Noi numeriamo fino a un certo limite, e poi la nostra mente si perde, ma certo la mente divina deve andare avanti più di noi. E perchè fissarle un termine? fin là e non più? sarebbe un limitarla e renderla impotente ad intender tutto l'intelligibile, perchè un numero per quanto grande e sterminato egli sia, può sempre ricevere un aumento. Infinita è dunque la serie de'numeri, e una mente infinita tutti gli arriva a comprendere. Ora

la mente, e l'intelletto non si forma l'oggetto del suo intendimento, ma lo apprende, lo percepisce, lo afferra, come altrove si vedrà, ed essendo certo, che Iddio vede tutto nella sua essenza, egli vi vede adunque come nel loro tipo anche i numeri, e colla sua astrazione tutti ne li cava sebbene infiniti. Onde col porre infiniti i numeri non si pone niente d'infinito fuori di Dio, e della mente divina. Siccome pertanto l'essenza divina è l'essenza tipica, e la sorgente delle essenze ideali di tutte le cose, così è l'essenza tipica e la sorgente delle essenze ideali anche de' numeri.

I numeri si chiamano quantità discreta a differenza dell'estensione e durazione, che si chiamano quantità continue, perchè si considerano come slegati, e separati gli uni dagli altri, e sono tutti diversi di specie fra loro. Di essi, e delle loro proprietà ne tratta l'aritmetica, che è appunto la scienza de' numeri.

Il tutto. — Ogni *uno* è un *tutto.* Perocchè *tutto* chiamasi una cosa in quanto contiene uniti in sè i suoi costitutivi, che chiamansi le sue parti. Ora in qualunque *uno* stanno unite le sue parti.

Le parti possono essere realmente, o solo logicamente distinte dal tutto, e fra loro. Quando le parti del tutto sono sol logicamente distinte, il tutto è più perfetto, perchè le parti sono in realtà talmente unite col tutto, che sono la stessa cosa col tutto, e dal tutto per essenza inseparabili, e sarà tanto più perfetto, quanto maggiori saranno le parti, o gradi di essere ch' egli abbraccia. In Dio solo sono sol logicamente distinte le parti virtuali, o gradi dell'esser suo, e questi sono infiniti. Iddio dunque è il tutto più perfetto, il primo tutto, il tipo, ed esemplare di tutti gli altri tutti.

Negli altri tutti le parti sono realmente distinte frà loro e col tutto, e possono essere materiali, o immateriali, ovvero alcune materiali, ed altre immateriali. Ne' corpi le parti son tutte materiali, e il tutto si chiama da Scolastici un tutto *quantitativo*. Negli Angeli le parti sono tutte immateriali la loro essenza, esistenza, intelletto, e volontà. Il loro tutto è un tutto, che chiamasi dagli Scolastici un tutto *essenziale*, al quale si aggiungono in essi i doni gratuiti di grazia, e di gloria. Nell' uomo vi è una parte immateriale e spirituale ch' è l' anima, ed un' altra parte materiale, ch' è il corpo. Ne' bruti una parte immateriale non spirituale, ed una materiale. Il loro tutto è un tutto parte *quantitativo*, e parte *essenziale*.

Vi ha nella Religione un tutto eminentissimo, e sorprendentissimo Cristo Signore, che unisce in sè due estremi infinitamente fra sè distinti, la divina ed umana natura in una sola persona divina, mistero d' infinita umiliazione per parte del Verbo divino, e d' infinito innalzamento per parte dell' uomo. Una tale unione chiamasi unione ipostatica.

Il terzo tutto presso gli Scolastici è il tutto, che chiamano *potenziale*, o *virtuale*, cioè la potenza, o virtù, le quali perchè raccolgono in sè vari gradi come altrettante parti, si chiamano un *tutto*, per cui si dice *tutta* la sapienza dell' uomo, *tutta* la forza del leone, *tutta* la pazienza di Giobbe.

Si raccoglie facilmente dalle cose or dette, che il tutto altro è *omogeneo*, le cui parti sono della stessa natura, ed *eterogeneo*, le cui parti sono di natura diversa. Una pietra è un tutto omogeneo, perchè le sue parti sono altrettante piccole pietre, l' uomo è un tutto eterogeneo perchè composto di due sostanze, anima, e corpo, ben diverse fra loro.

Corre un adagio, che non vi ha niente in un tutto, che non sia nelle sue parti. È vero, ma non in tutta la sua universalità. Quello, che compete ad un tutto per ragion del tutto, non può trovarsi in nessuna delle sue parti. L' umanità si trova nel tutto, ch' è l' uomo, ma non si trova in nessuna delle sue parti, non nel corpo, e non nell' anima. Così pure quello che si trova nel tutto per ragione di una delle sue parti, non può trovarsi nelle altre parti. La ragione si trova nell' uomo, che è il tutto, ma perchè si trova nell' uomo per ragione di una sua parte sola, che è l' anima, non può trovarsi nell' altra parte, che è il corpo. Una famiglia, ch' è parte della società, non è la società. Un soldato, parte dell' esercito non è l' esercito. Un muro parte d' una casa non è la casa. Ciò stesso, che compete ad un tutto per ragione di tutte le sue parti, gli compete in un modo diverso dalle parti. Un grave non graviterebbe, se non gravitassero anche le sue molecole. Ma le molecole non gravitano quanto gravita il tutto, perchè la gravità del tutto è la somma delle gravità parziali delle molecole, la qual somma si trova nel tutto, e non nelle parti.

Appartiene a questo luogo il noto assioma. Il tutto è maggiore di ciascuna delle sue parti.

L' ordine — Frà le parti di un tutto, prendasi questo in piccolo, o prendasi in grande quanto si voglia, vi deve essere un ordine ad evitar la confusione.

È l' ordine una priorità, o posteriorità di cose secondo un qualche principio, o ragione. La definizione è, appoggiata alla dottrina dell' Angelico, il quale 2.ª 2.ª 26. 1. dice — ***Prius, et posterius dicitur secundum rationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris, et posterioris. Unde oportet, ut ubicumque***

est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. — Ora in ogni tutto vi è sempre qualche cosa, che primeggia o per origine, o per tempo, o per luogo, o per posizione ecc. Di quì l'origine de' numeri ordinali, primo secondo terzo.

Opposta all'ordine è la confusione, che è appunto mancanza d'ordine.

L'ordine è prima in Dio, e poi nelle cose create. La distinzione reale delle divine persone costituisce un ordine reale, per cui la persona, che è principio non prodotto, è per necessità la *prima*, quella, che vien prodotta, e generata dalla prima, è necessariamente la *seconda*, quella in fine, che vien prodotta dalla prima e seconda, è la *terza*. La derivazione logica degli attributi dall'essenza divina, e di un attributo dall'altro dà un ordine logico, per cui si concepisce prima l'essenza, indi gli attributi, ed un attributo prima di un altro attributo, ed un attributo scender da un altro attributo ecc. Così prima si concepisce l'intelletto, e poi la volontà; la sapienza come originata dall'intelletto, la bontà, la santità, la veracità originate dalla volontà.

Oltre a questi due ordini interni l'uno reale, e l'altro logico vi ha in Dio un altro ordine rispettivamente al creabile. L'essenza divina in quanto imitabile al di fuori è l'essenza tipica, come si è già detto più volte, delle cose tutte. L'intelletto divino, contemplando nell'essenza sua questa imitabilità, si forma l'idea delle cose tutte, e combinandole insieme con infinita sapienza forma il disegno dell'universo intero, anzi d'universi infiniti, capaci tutti di manifestare in un grado più, o meno perfetto la sua bontà infinita. Ed è questo appunto l'ordine ideale in Dio rispetto alle cose fuori di lui.

Quando poi fra i mondi infiniti presenti alla sua mente

vuole Iddio creare quello, ch' è capace di manifestare nel grado, che più gli piace, la sua bontà, quale è quello, che egli ha realmente creato nel principio de' tempi, egli produce allora un ordine reale fuori di se perfettamente simile, ed eguale all' ordine ideale preesistente nella sua mente, dotando le cose di quell' essere, ed entità, che le costituiscono nel proprio genere, e specie, e facendole tendere per mezzo di fini prossimi, ed intermedi al fine supremo, ed ultimo di manifestare la sua gloria. Il fuoco deve riscaldare, l' acqua refrigerare, il vento soffiare, il sole risplendere. Ma tutti questi fini speciali tutti tendono per vie a noi ignote al fine supremo. Il qual ordine è un ordine naturale rispetto alle cose, ma un ordine artificiale e di somma sapienza rispetto a Dio. Anche l' uomo è stato assoggettato a quest' ordine, per cui tende necessariamente al suo ultimo fine, ma perchè libero dispone egli stesso de' mezzi per arrivarvi, ora con ordine retto ed ora con ordine prepostero, ora con mezzi adattati ed ora con mezzi contrari, ma per ricadere nel secondo caso suo malgrado in un altro ordine dalla divina Provvidenza e Giustizia stabilito. Ma di queste cose in altro luogo.

L' ordine, e la distribuzione delle parti in armonia col tutto formano nelle cose si naturali, che artificiali l' Estetico, e il Bello.

2. *Verità*

Vi ha una verità metafisica, una verità logica, ed una verità etica, o morale. Di queste ultime si parla a suo luogo.

La verità metafisica è la conformità delle cose colla loro essenza. Perocchè si chiama *vera* una cosa, che ha

tutte le proprietà, che ricerca l'essenza della medesima. Vero oro è quello, che ha realmente le proprietà, che l'essenza dell'oro ricerca, quella tale gravità specifica, quel grado di malleabilità, quel colore, quella lucidezza, che si compete all'oro. Non discorda questa definizione da quella, che si dà comunemente — la conformità frà le cose, e l'intelletto, — ed altre simili definizioni, perchè è appunto prima nell'intelletto divino, e poi negli altri intelletti, che si trovano le essenze ideali delle cose.

È una massima presso gli Scolastici, che la verità si trova prima nell'intelletto, che nelle cose. Si deve intendere nell'intelletto divino. Perocchè prima Iddio concepisce il vero oro, il vero argento, e qualunque vero, ecco la verità nell'intelletto divino, e poi da' loro l'esistenza conforme all'essenza. Ecco la verità nelle cose. Al contrario in quanto all'intelletto creato, la verità è prima nelle cose, che nell'intelletto, perchè l'intelletto intende la verità, quando intende le cose, come sono. In quanto a Dio le cose sono, perchè Dio le intende, e le vuole, in quanto all'uomo egli le intende, perchè sono.

È un altro detto degli Scolastici, che la verità si trova nell' intelletto *componente*, o *dividente*, cioè affermante o negante. Perocchè allora si dice la verità, quando si afferma che il fuoco è riscaldante, l'acqua è refrigerante, o quando si nega, che il fuoco è refrigerante, e l'acqua riscaldante. Ma se si dice separatamente fuoco, acqua, riscaldante, refrigerante, allora non si dice nè verità nè falsità.

Le cose tutte sono altrettanti veri, perchè tutto esiste nella sua essenza, secondo cioè il tipo ideale formato nella mente divina. Onde l'intelletto anche quando non compone, e non divide, cioè nè afferma, nè niega, se

intende, qualunque sia la cosa che intende, oro, argento, aria, cielo intende sempre un vero. Il detto perciò degli Scolastici, che la verità si trova solamente nell' intelletto componente, o dividente, si deve intendere di una verità logica, e non metafisica.

La verità, come anche l' unità, e la bontà si chiamano dagli Scolastici passioni dell' ente, perchè l' ente, l' uno, il vero, ed il bene si convertono insieme, cioè si reciprocano a vicenda. Ogni ente è un vero, ogni ente è buono, e così pure ogni vero è un ente, ogni buono è un ente. *Verum et ens, bonum et ens convertuntur.*

Se tutte le cose sono altrettanti veri, nessuna cosa potrà mai esser falsa. Eppure vi sono molte cose false. Se vi è l' oro vero, vi è anche l' oro falso, se vi è l' argento vero, vi è anche l' argento falso. Vi sono dunque molte cose, che non sono altrettanti veri. È facile la risposta. Alcune cose, già d' altronde *vere* in se stesse, si dicono in senso traslato essere un altra cosa, perchè di queste cose ne hanno l' apparenza, ma appunto perchè ne hanno solamente l' apparenza, e non la verità, si aggiunge, che tali si dicono, ma non secondo verità. Così se si dice l' oricalco essere un oro *falso*, è però *vero* oricalco, lo stagno è un argento *falso*, ma *vero* stagno. E per aggiungere un altro esempio dell' Angelico preso da S. Agostino — *Verus tragoedus est falsus Hector.*

L' Essere assoluto, ch' è Dio, è un gran vero perchè infinito. E siccome non solo egli è conforme alla sua essenza ma di più è egli stesso la sua essenza, egli è perciò non solo un gran vero, ma la stessa verità conforme al detto del Redentore — *Ego sum via, veritas, et vita.* — Infatti se l' Essere assoluto, l' Essere per essenza, Dio non fosse la verità, ma so-

lamente avesse la verità, Iddio avrebbe una verità comunicata, la verità sarebbe anteriore a Dio, anteriore all'Essere, sarebbe perciò e non sarebbe nel tempo stesso.

Le altre cose non sono la verità, ma hanno verità, una verità partecipata, e similitudinaria della prima verità, maggiore o minore secondo il grado dell'esser loro. Onde sebbene vi siano infinite cose vere, tutte si denominan vere dalla prima verità di cui sono un'imperfetta similitudine. — *Omnes res*, così l'Angelico 1. 9. 16. art. 6, *sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem: Et sic licet plures sint essentiae, vel formae rerum, una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes denominantur verae.*

3. *Bontà.*

Buono suol definirsi un Essere in quanto appetibile, onde bontà si può definire l'*appetibilità d' una cosa.* Ma perchè l'appetito si porta verso ciò, che ha con esso lui una conformità, una forma cioè a lui somigliante, si può anche definire la bontà per la *conformità d' una cosa coll' appetito*, come la verità è la conformità d'una cosa coll'intelletto. Si verifica questo anche nell'appetito sensitivo. È *buono* il sapore di una vivanda, che ha conformità col palato, *buono* un odore, che ha conformità coll' odorato.

La conformità, o somiglianza di una cosa con un'altra si fonda sull'esser loro. Meno dunque una cosa sarà limitata, o deficiente nell'essere, maggiore sarà per un essere dotato d'intelligenza la sua conformità coll'appetito, e maggiore la sua bontà.

Iddio, ch'è l'essere infinito, non ha limite alcuno. Egli è dunque infinitamente buono ed è il sommo Bene. E

perchè nell'Essere assoluto il concreto, e l'astratto si unificano, egli è la stessa Bontà, la Bontà per essenza; altrimenti vi sarebbe una Bontà anteriore a Dio, dalla quale egli riceverebbe la sua propria Bontà.

Disse il Redentore, che Dio solo è buono. — *Nemo bonus, nisi solus Deus* — perchè nessuna cosa può esser buona di una bontà essenziale, perfetta, ed assoluta, ma però tutte le cose son buone di una bontà partecipata similitudinaria della Bontà divina, più, o meno buone secondo la quantità dell'esser loro. — *Unumquodque*, così l'Angelico 1. 7. 4. *unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo, et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multae bonitates.* — Egli l'avea già detto anche 9. 21. de Bono art. 4. — *Omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari.* —

Vi ha dunque una sola bontà tipo, e molte bontà su quel tipo modellate.

Al bene si oppone il male, che si definisce *privazione di un bene*. Per *privazione* s'intende la negazione di un bene dovuto. *Negazione* in primo luogo, perchè il male non può essere un positivo, stantechè ogni positivo, ed ogni ente è sempre buono, secondo l'assioma — *Bonum, et ens convertuntur.* —

Si dirà. Il male consiste non solo in una mancanza e in un difetto, ma anche in un eccesso, che è positivo, come se una mano, o un piede avesse sei dita, il sesto dito sarebbe un positivo, eppure sarebbe un male. Non è vero, che il sesto dito sia un male, ma solo è un male

l'averlo, perchè l'avere il sesto dito *priva* la mano o il piede della perfezione, che consiste nell'avere cinque dita, la quale perfezione è tolta egualmente nell'averne quattro come nell'averne sei. Infatti se l'uomo fosse nato fatto per avere sei dita nelle mani, e ne' piedi, l'avere il sesto dito non sarebbe un male.

Negazione in secondo lungo di *un bene dovuto*, perchè la negazione di un bene, che non è dovuto, non è un male. Non è un male pell'uomo il non essere un angelo nè pel moscherino il non essere un elefante, nè per una pianta il non essere sensitiva. Ma sarà male per l'animale l'esser cieco, per una pianta l'intisichire, per un panno il tarlarsi.

Si disse in terzo luogo privazione *di un bene*, ma non del bene, nè di tutto il bene, perchè in qualunque privazione rimane sempre il soggetto, che non sussisterebbe se non gli rimanesse qualche positivo e qualche bene, onde dicono le scuole, che la privazione *est negatio in subiecto.*

La sola annichilazione toglierebbe al soggetto tutto l'essere, e tutto il bene, perchè gli toglierebbe anche l'esistenza, ed egli da soggetto reale resterebbe soggetto solamente ideale.

Col solo annientamento sarebbero tolti tutti i mali dal mondo, ma siccome Iddio creò le cose, sebbene prevedesse i mali, che ne sarebbero venuti di natura, e di colpa, così egli le conserva ad onta che sussistano i mali, affine di cavar bene dal male col far risplendere la sua bontà sopra i buoni con un premio eterno, e la sua giustizia con eterni castighi sopra i malvagi, pe' quali sarebbe un minor male l'essere annientati, come il desidereranno, e mai l'otterranno. *Desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis.*

Si dividono i mali in mali di natura, in mali di colpa,

e in mali di pena. De' mali di natura, e di pena è causa Iddio. De' mali di colpa egli non può esser causa, perchè la colpa è direttamente opposta alla sua santità e la odia con odio infinito. Il male di colpa ha per causa una causa deficiente, che non fa quello che dovrebbe fare, e quello fa, che far non dovrebbe.

Sognarono i Manichei due principi, necessari e supremi, l'uno per sè buono, e autor del bene, l'altro per sè cattivo autor del male. L'essere necessario è un solo, e sommamente buono. Ripugna adunque un essere necessario per sè cattivo. Ma di ciò altrove.

4. *Sussistenza*

Ogni cosa deve avere una qualche sussistenza, sussistenza cioè o in sè stessa, ovvero in altra cosa. Perocchè niente può stare sospeso per così dire in aria.

Sussistenza viene dal verbo latino *sistere*, che vuol dire *fermarsi*, ed è un'entità, per cui una cosa si ferma o in sè o in altra cosa. Sussistenza *propria* quella sarà, per cui una cosa si ferma e termina in sè, sussistenza *non propria* o *aliena* quella, per cui una cosa si ferma e termina in un'altra.

Fa d'uopo distinguere due sorte di sussistenze. L'una per cui una cosa si ferma in sè senza inerire ad altra come suo soggetto, l'altra per cui una cosa non solo si ferma e termina in sè stessa senza inerire ad altra come suo soggetto, ma anche senza unirsi con altra cosa a formare con essa un altro tutto.

La prima di queste due sussistenze si chiama nelle scuole con voce barbara *perseità*, e la cosa, che gode di questa sussistenza si chiama *sostanza*. Onde sostanza si

definirebbe — *cosa per sè sussistente*. — Ma siccome una cosa, che sussiste e si ferma in sè, dev' essere per necessità positiva, e concreta, perchè l' astratto non sussiste in sè, ma in altro, perciò sostanza vien definita nelle scuole non una cosa ma *un ente per sè sussistente*.

È però da osservarsi, che in questa definizione della sostanza *ente per sè sussistente* la preposizione *per* va soggetta ad un equivocazione, perchè il *per sè* potrebbe significare anche il *da sè*, ed equivocando poi anche nel termine *sussistente* prendendolo per esistente si avrebbe un senso molto erroneo. Lo Spinosa infatti trasse da tale definizione l' empio sistema del suo Panteismo. Onde ad evitare qualunque occasione di errore, ritenuta la giusta nozione di sussistenza, la sostanza si può definire *un ente in sè sussistente*, e in vece di chiamare questa prima specie di sussistenza colla voce già barbara di *perseità*, si potrà chiamare con termine niente più barbaro *inseità*.

È usitatissima, e comunissima la divisione dell' ente in sostanza, ed accidente, e presso gli Scolastici la divisione dell' accidente in nove altri generi, che uniti al primo *sostanza* formano i dieci predicamenti cioè que' sommi generi, a cui riducevano tutti gli altri generi, e sono *sostanza, quantità, relazione, qualità, azione, passione,* il *quando*, l' *ubi*, il *sito*, l' *abito*. A' quali aggiunsero poi i *postpredicamenti*, perchè forse tutto non poterono ridurre comodamente ai primi dieci. Tali dicevano gli *opposti* il *prius* il *posterius* ed altri. Alcuni posero anche gli *antipredicamenti*, pe' quali intendevano forse i *trascendenti* o *trascendentali* che facevano ascendere a sei *ens, res, aliquid, unum, verum, bonum*, fra' quali i tre ultimi chiamavano passioni o attributi dell' ente, cioè l' *unum*, il

verum, ed il *bonum*, perchè ogni ente ed è uno, ed è vero, ed é buono.

Nella divisione dell' ente in sostanza, ed accidente, per *accidente*, non si deve intendere una cosa solamente *accidentale*, ma una cosa che inerisce ad un soggetto, sia essa poi accidentale, ossia anche essenziale. Così l' intellettualità sebbene sia essenziale all' uomo, non è sostanza ma accidente, perchè non può stare da sè, ma deve inerire a qualche soggetto. Il significato d'*accidente* coincide col significato che si è dato in questi elementi ad *entità*, la quale è accidentale quando non entra nel concetto di qualche soggetto, ed è essenziale quando vi entra. L' intellettualità è accidentale a sostanza presa in genere, perchè non entra nel concetto di sostanza, ma è essenziale a Dio, all' angelo, all' uomo. La bianchezza é accidentale all' uomo, ma essenziale all' uomo bianco.

Dividono gli Scolastici la sostanza in sostanza prima, e sostanza seconda, intendendo per sostanza seconda la sostanza in universale, e per sostanza prima le sostanze particolari e individuali; e ben a ragione chiamano queste le sostanze prime, perchè è da' particolari, e individuali, che nell' ordine riflesso si procede agli universali.

Sebbene però il termine *sostanza*, quando si contrappone ad accidente, si debba definire per ente in sè sussistente, ciò non ostante si usa spessissimo, e molto comunemente per significare l' essere che si trova in una cosa. Così si dice la sostanza divina per significare l' essere che si trova in Dio. E per significare l' essere, che si trova nell' uomo, si dice ch' egli è composto di due sostanze una corporea, e l' altra spirituale.

L' altra delle due specie di sussistenze, per cui un essere non solo sussiste in sè, ma anche non è unito a nessun

altro per formare con esso lui un tutto solo sostanziale, chiamasi nelle scuole con voce barbarissima ***suppositalità***, e l'essere, che gode di tale sussistenza, chiamasi ***supposto*** termine corrispondente al greco ***ipostasi***, di cui accade spesso di parlare ne' trattati teologici. Onde ***supposto*** è un essere, che sussiste in sè, e da sè. Che se il supposto è anche dotato d'intelligenza, chiamasi ***persona***, onde persona è un essere intelligente sussistente in sè, e da sè. E perchè un essere non può sussistere da sè senza sussistere in sè, quindi persona si può definire un ***essere intelligente sussistente da sè***. La definizione comune la dice — ***rationalis naturae individua substantia.*** —

Si osservi la somma differenza, che passa fra il dire ***sussistente da sè***, e il dire ***esistente da sè***. L'esistente da sè esclude la causa di sua esistenza, ma il sussistente da sè non l'esclude. L'uomo ad esempio, perchè sostanza, sussiste in sè, perchè supposto, e persona sussiste da sè, ma non esiste da sè, perchè non ha in sè la ragione di sua esistenza. Si osservi pure, che quando si dirà un ***essere***, s'intenderà sempre un supposto, o almeno una sostanza.

Da tutto questo ne siegue, che sono supposti, ed ipostasi i corpi, le pietre, gli alberi, il sole, la luna, ma le particelle componenti i corpi non sono supposti, perchè non istanno da sè, ma unite in un tutto solo con unione sostanziale, sebbene si possono chiamare ***supposti in potenza*** perchè possono separarsi dal tutto, e stare da sè. Ne siegue, che l'uomo è un supposto razionale, e persona, ma che nè il corpo nè l'anima siccome nell'uomo, così anche ne' bruti sebbene siano sostanze, non sono però supposti, perchè non istanno da sè, ma insieme uniti sostanzialmente. L'anima però umana perchè atta a sussistere da sè separata che sia dal corpo, si chiama ***sussistente*** anche in

tempo di sua unione col corpo. Ne siegue che l'umanità sacrosanta di Cristo Signore, cioè l'anima sua, ed il suo corpo anche considerati come uniti insieme non sono persona, sebbene in altri uomini lo siano, perchè sussistono non in sè, ma nel Verbo divino, al quale sono unite in unità di persona, unione, che chiamasi *ipostatica*. Ne siegue, che tre persone distinte sono il Padre, il Figliuolo e lo Spirito Santo, sebbene sussistenti in una sola natura. Nel Cristo due nature in una sola persona, nella divina Triade tre persone in una sola natura. Sebbene adunque ogni persona, o supposto sia anche sostanza, ogni sostanza però non è persona, nè supposto.

5. *Estensione*

L'estensione è la coesistenza d'una cosa ad uno spazio più, o meno grande, ovvero l'occupare che fa una cosa più, o meno di spazio. Questo termine *estensione* si è voluto applicare all'estensione de' corpi, che hanno parti fuori di altre parti, cioè parti che sono in uno spazio diverso dallo spazio delle altre parti. Ma i corpi hanno appunto quella tale, e tanta estensione, perchè loro si attribuisce la somma delle estensioni parziali de' loro componenti, che in ultima analisi devono esser semplici. È vero, che anche non volendo supporre alcuna estensione negli elementi semplici de' corpi, ne risulterebbe egualmente l'estensione del composto, cioè del corpo, quando questi elementi supposti inestesi fossero collocati gli uni in distanza dagli altri e tutti collegati insieme colla forza d'affinità. Ciò non ostante è necessario il dare anche ai semplici qualche estensione. Se porta invidia questo nome estensione accordata a' semplici, dicasi estensione virtuale,

diffusione, espansione, ma qualche estensione, o diffusione formale, o virtuale è forza il dare a' semplici. Perocchè anche il semplice esiste nello spazio, e deve esistere o in tutto lo spazio, o in qualche parte determinata del medesimo. S' egli esiste in tutto lo spazio, è certo, ch' egli è o la stessa estensione, o che ha estensione. Se egli esiste in una parte determinata dello spazio, questa parte determinata dello spazio per piccola che sia, contiene in sè infiniti altri spazioli, perchè lo spazio è una quantità continua divisibile fino all' infinito in ispazioli cioè sempre più piccoli, ma senza fine. Ora non è possibile arrivare alla fine di una progressione, che non ha fine. È dunque necessario, che anche il semplice inesista a più punti dello spazio, ed abbia estensione dicasi pur virtuale.

Il P. Suarez sostiene; che non ripugna una creatura spirituale, che sia realmente presente al mondo intero, e a qualunque sua parte. — *Non repugnat fieri creaturam spiritualem tam perfectam, quae possit realiter esse praesens toti mundo, et cuilibet parti eius.* — Metaph. Institut. Tomus posterior pag. 74. Venetiis 1605.

L' estensione virtuale infinita compete solamente a Dio il quale sebbene semplicissimo è anche immenso, per cui si estende oltre tutti i cieli, e da ogni parte fino all' infinito. Egli è immenso non solo, ma egli è la sua stessa immensità, della quale si parlerà di nuovo nella Teologia naturale. Se questa esistenza, e presenza di Dio oltre tutti i cieli, e fino all' infinito non vuol chiamarsi estensione, si chiami diffusione, come la chiama S. Agostino ep. 57 ad Dard. — *Substantialiter Deus ubique diffusus,* — e dopo di lui i Teologi, fra' quali il P. Antoine nella sua Teologia Dogmatica nel trattato *de Deo uno*, che parlando del-

l'immensità di Dio dice — *Deus est substantialiter, seu secundum suam entitatem undequoque infinite diffusus* — e siegue a provare la sua tesi servendosi sempre de' termini *diffuso diffusione.*

L'estensione finita, che fa inesistere in una parte determinata dello spazio, compete alle cose create, ed è creata come le cose stesse, o per meglio dire concreata colle cose. Esse non sono la loro estensione, ma hanno estensione, la quale potrebbe esser aumentata, ma non fino all'infinito, potrebbe essere diminuita ma non fino all'infinitesimo, perchè ogni cosa finchè esiste deve avere una estensione finita sì, ma non infinitesima, e nulla.

Ma qui si presentanó gravi questioni sulla natura dello spazio, che fa d' uopo toccare.

Per spazio s' intende un' estensione, in cui si concepiscono contenute le cose tutte nella maniera a modo d' esempio, che il mare contiene le acque, il cielo le stelle ed i pianeti. Si disse le *cose tutte*, perchè anche Iddio si concepisce esistente nello spazio. Dove è Iddio? è una interrogazione che fa ciascuno a sè stesso, ed il catechista ed i genitori a'suoi pargoli. E si risponde, da per tutto e in ogni luogo. Nel comune linguaggio adunque si assegnano anche a Dio luogo, e spazio, e infiniti luoghi nello spazio.

Lo spazio adunque secondo l' idea che gli viene annessa nel comune linguaggio, è una vera estensione. Vera estensione, si ripete, vera ma solamente ideale. Perocchè se lo spazio fosse un essere reale, ed esistente, siccome si concepisce anche Iddio esistente nello spazio, si concepirebbe un reale, ed un esistente anteriore a Dio, in cui si verrebbe Iddio a collocare, di cui niente più assurdo.

Dal che non siegue, che lo spazio sia una cosa mera-

mente soggettiva, perocchè sebbene lo spazio sia una cosa solamente ideale, la cosa ideale non è l'idea, ma l'oggetto, che corrisponde all'idea. Di che si parlerà di nuovo.

Si può obbiettare. Ammessa la definizione che lo spazio sia una estensione solamente ideale, si schiva bensì l'assurdo di concepire, nel concepire Iddio nello spazio, una estensione reale anteriore a Dio, ma non si schiva il porre anteriore a Dio un'estensione ideale, il che pare un altro assurdo.

Si risponde che questa estensione ideale è una estensione in universale, che si concepisce nell'ordine delle cognizioni riflesse a modo di genere, genere logico, come si dirà parlando de' generi, non genere metafisico. Accade in questo concetto dello spazio quello, che anche accade ne' concetti dell'essere, e di qualunque entità. L'Essere assoluto è il primo non solo in sè stesso, ma anche nell'ordine delle concezioni, o cognizioni dirette, come si è già in parte provato, e si dimostrerà altrove diffusamente. Ma poi per mezzo del concetto dell'essere assoluto che è il primo nell'ordine diretto, si forma il primo concetto nell'ordine riflesso, che è il concetto dell'essere universale il primo fra i generi tutti, che si divide nell'essere finito, ed infinito; onde siccome il concetto dell'essere in universale precede nell'ordine riflesso il concetto dell'essere infinito, l'essere universale si fa precedere ma solo in un ordine secondario all'essere infinito. Il simile in quanto per esempio alla sapienza. Il primo concetto diretto è quello della sapienza assoluta: colla riflessione poi si forma per mezzo del concetto della sapienza assoluta il concetto della sapienza in universale, che si divide come genere in due specie in sapienza finita ed infinita.

In simil maniera procede il concetto dell' estensione. Il primo concetto diretto è quello dell' estensione assoluta ch'è la vera immensità divina. Per mezzo di questo concetto dell' estensione assoluta si forma colla riflessione il concetto dell' estensione in universale, che si chiama *spazio*, la quale poi come genere si divide nelle due specie, estensione finita, estensione infinita. Vi ha questa sola differenza, che l' estensione in universale ha il proprio nome *spazio*, l' essere in universale, la sapienza in universale, e le altre entità in universale non hanno nome proprio.

Ma dunque nell' ordine riflesso si stravolgono le idee. Non è uno stravolger le idee, dopo aver pensato l' essere assoluto, la sapienza assoluta, l' estensione assoluta mettersi a considerare, giacchè il pensiero riflesso è una considerazione, mettersi a considerare ciò, che in essi può essere imitato, e rassomigliato in altre cose, la quale similitudine è poi quella, su cui si fondano i generi sì logici, che metafisici.

Lo spazio adunque non è l' immensità divina, come opinò fra gli altri il Clarkc. Perocchè l' immensità divina è un' estensione reale, non ideale, mentre lo spazio è un' estensione ideale non reale. Per la stessa ragione non è lo spazio alcun altro attributo divino.

Lo spazio si concepisce pure come infinito ed immenso. Perchè dunque non dovrà credersi una cosa divina?

Lo spazio si concepisce come infinito, e come finito. Si concepisce come infinito, quando nell' ordine della riflessione si concepisce anche Iddio quasi esistente nello spazio. Si concepisce come finito, quando si concepisce in ordine alle cose diverse da Dio, che essendo finite si concepiscono

esistenti in uno spazio finito. Ma lo spazio sia finito, sia infinito è sempre una cosa ideale, e non divina.

Lo spazio non è neppure cosa creata, o creabile perchè è un universale. Gli universali non sono nè creati nè creabili, perchè ogni creato è un singolare, e un individuo e ogni creabile, se fosse creato, dovrebbe essere un singolare, e un individuo. *Un* monte d'oro è creabile, ma *il* monte d'oro non è creabile. Così un'estensione è creabile, perchè ogni cosa creata, o creabile deve avere la sua estensione, la quale è concreata insieme colle cose, ma l'estensione in genere non è creabile.

Esiste pure, si dirà, uno spazio, e una distanza frà un muro, e l'altro d'una casa, fra una città, ed un'altra città, fra la terra, ed il cielo. Se questo spazio, o distanza esiste, non é cosa nè ideale, nè universale, ma reale, e perciò o creata, o increata.

Il concetto di estensione, e spazio porta necessariamente il concetto di punti distanti l'uno dall'altro, vale a dire di punti, fra mezzo a' quali ve ne ha degli altri ancora, perchè, se non si concepissero distanti, si unirebbero in un sol punto, anzi sarebbero un punto solo, e non si concepirebbe nè estensione, nè spazio. La distanza adunque è una quantità di estensione intermedia fra due punti dello spazio. Se i punti sono reali, vale a dire se in essi si trova un reale, ed esistente, anche la distanza si potrà chiamar reale, ed esistente, come negli esempi addotti della distanza fra muro e muro d'una casa, fra una città e l'altra, fra cielo e terra. Ma se i due punti non sono reali, ma solo ideali, che in essi non trovisi alcun reale, ed esistente, la distanza sarà solamente ideale. Si paragonino due esseri reali distanti fra loro, il sole per esempio, e la stella sirio, e sia la distanza de' due centri

del sole, e di sirio eguale ad uno. Perchè sole, e sirio sono due esseri reali, ed esistenti, sarà reale ed esistente la loro distanza uno. Fingasi ora, che sole, e sirio vengano annientati, i due punti, in cui esistevano i loro centri, non sono più reali, ma ideali, ed ideale perciò anche la loro distanza, ideale si ripete ma vera. La distanza fra due punti dello spazio è una relazione. Quando i due termini della relazione esistono, esiste anche la relazione, se i termini spariscono, la relazione che era prima reale, resta solamente ideale. Fra due simili non più esistenti, ma sempre ancora pensabili, rimane una somiglianza ideale, ma vera. Che fra esseri ideali sianvi relazioni ideali, ma vere lo provano anche i numeri. I numeri sono esseri ideali, eppure hanno fra loro infinite relazioni, e vere, perchè è vero verissimo, che due e due fan quattro, che dieci per dieci fan cento, e va dicendo. I circoli tutti della sfera, l'equatore, il meridiano, i tropici, come pure i poli, zenit, nadir, son tutti esseri ideali, eppure quante verità non contengono. Le stesse essenze che si chiamano ideali sono altrettante verità.

Dividono alcuni lo spazio in reale, ed imaginario, intendendo per reale l'estensione de' reali, ed esistenti, e per imaginario un'estensione vuota capace di contenere le cose. Se per spazio imaginario intendono fittizio, e chimerico, egli non è estensione. Se intendono una vera estensione, essa non può apprendersi coll'imaginazione strettamente detta, ma piuttosto coll'intelletto, onde invece d'imaginario si deve dire ideale, come si è fin qui spiegato, nel qual senso si deve intendere anche l'Angelico San Tommaso che ammette egli pure lo spazio che chiama imaginato S. I. 1. 46. 1. ad. 8. — *Cum dicitur supra coelum nihil est, ly supra designat locum*

imaginatum tantum secundum quod possibile est imaginari dimensionibus caelestis corporis dimensiones alias superaddi.

Definiscono altri, come il P. Mako, lo spazio reale per l'ordine de' coesistenti. I coesistenti possono compenetrarsi ne' medesimi punti dello spazio, perché l'impenetrabilità non è essenziale al concetto neppure degli esseri materiali. L'ordine poi come lo definisce l'Angelico, è una priorità, e posteriorità di cose secondo un qualche principio. Se si prende per principio tutt'altro che estensione, non si concepirà mai spazio. Si deve dunque pren dere per principio l'estensione; e farla entrare nella definizione dello spazio.

Vogliono altri, come il Kant, che lo spazio sia una cosa meramente soggettiva, a cui non corrisponda verun oggetto al di fuori della mente. Vengono con questo, oltre l'assurdo di un'idea senza il suo oggetto, a distruggero ogni sorta di estensione, quella de' corpi non solo, ma la presenza dell'anima in tutto il suo corpo, la immensità di Dio, l'ampiezza della terra, l'altezza de' cieli, ecc. Lo spazio sebbene sia un essere ideale, non è come già fu osservato, un idea, ma l'oggetto di un' idea.

Luogo — Ogni punto dello spazio è un luogo, perchè ivi può inesistere qualche essere, onde luogo è un punto determinato dello spazio. Ma se lo spazio è un essere ideale, e indeterminato come puó avere de' punti determinati? Lo spazio è un ideale, ma non nn indeterminato. Lo spazio è un'imitazione ideale della immensità divina, e si concepisce come con un certo parallelismo alla stessa immensità divina. Siccome l'Essere divino perchè infinito equivale a gradi infiniti di essere, la sapienza divina perchè infinita a infiniti gradi di sapienza, così l'immensità divina perchè infinita equivale a infiniti gradi, e punti di estensione

o diffusione. Lo spazio che si concepisce come un' estensione parallela ai gradi, e punti virtuali dell' immensità divina, ha anch' egli i suoi gradi, e punti determinati, che corrispondono ai gradi e punti virtuali dell' immensità divina cui trovasi parallela. Sono questi i punti determinati dello spazio ideale, che diventano poi reali, quando in essi vi abbia Iddio creato un essere reale, o questo vi sia stato per qualche muovimento trasportato. Anche il P. Suarez nello spazio imaginario, ch' è poi quello che si è chiamato ideale, ammette punti fissi, e linee, e superficie. — *In quo (spatio imaginario) sicut concipimus extensionem, ita et puncta, et lineas, et superficies fixas et immobiles.* — Disput 51. de Ubi Sect. 2. n. 6. Dalle quali parole del chiarissimo autore si deduce, che per spazio imaginario egli pur intendeva uno spazio ideale, perchè concepire non imaginare, concepire estensioni, concepir punti, concepir linee, concepir superficie, punti, linee, superficie fisse, ed immobili non è certo opera d' imaginazione, ma d' intelletto e di ragione.

Luogo altro è assoluto, ed altro relativo. L' assoluto è quello, che fu or ora descritto, ogni punto fisso ed immobile nello spazio. Egli può esser vuoto, o pieno, secondo chè non vi esiste, o vi esiste un reale. Se è vuoto si considera come un punto indivisibile, se è pieno egli è una somma di punti, perchè ogni reale deve avere una estensione finita che equivale ad infiniti altri luoghi più piccoli.

I punti dello spazio sebbene fissi, ed immobili sono per noi innominati e sono innominati necessariamente, perchè essendo essi infiniti, sarebbero necessari nomi infiniti. Onde creando Iddio il primo creato sia egli piccolo, sia anche stragrande, non si potrebbe dire, egli è nel

tal luogo. Ma questo creato dovendo avere neeessariamente un'estensione, in quest' estensione potrà capirvi qualche altra cosa, ed essa ne sarà il suo luogo relativo e nominativo. Così per nominare il luogo del sole si dirà, il sole è nel centro del sistema planetario; e parimenti si dirà la terra è nel suo afelio, o perielio, il tale è in casa nel tempio, nel foro, i pesci nel mare, gli uccelli nell'aria, come in loro luogo. Onde il luogo relativo d' una cosa è il punto, che occupa nell' estensione di un' altra cosa. Il luogo relativo può essere indeterminato, quando cioè non sia ben precisato il punto di quell' estensinne, in cui si trova. Se si dice, che uno si trova nella sua stanza, il luogo non è ancora ben determinato, ma sarà determinato perfettamente, quando si dirà nel tal punto della stanza. Il vero punto in un' estensione si determina per mezzo delle distanze da altri punti, i quali devono essere almeno tre, e tre bastano, quando non siano in linea retta come ciascuno può da sè stesso concepire. Viene da speciali determinazioni, se bastano alle volte anche due soli. Per determinare il punto geografico di un paese bastano le due distanze dal primo meridiano, e dall'equatore, la longitudine, e la latitudine, perchè quelle due distanze si devono misurare sopra archi, o linee perpendicolari a que' due circoli massimi, ed è data la superficie sulla quale si devon prender le due distanze. Anche nella tavola pitagorica bastano due punti per trovare il prodotto di due numeri, perchè è dato il piano, sul quale si prendono le distanze del prodotto dalle celle dei due fattori.

Luogo altro è il vero, ed altro l' apparente. Il luogo vero è quello fin qui descritto, cioè o il punto fisso dello spazio universale qual' è il luogo assoluto, ovvero il punto fisso in una data particolare estensione, qual è il luogo

relativo. Luogo apparente è quel punto, a cui una cosa vien riferita per qualche illusione de' sensi, della vista in modo speciale. Quando si dice a modo d'esempio il sole in ariete, la luna in toro, marte in gemini, queste costellazioni non sono il vero luogo del sole, della luna, di marte, ma solo il loro luogo apparente, perchè la linea che dall'occhio dell'osservatore passa pel sole, luna, marte va a finire a quelle costellazioni, e la vista non avendo altro confronto per apprenderne la distanza ce li fa apparire come se fossero in quelle precise costellazioni, sebbene ne siano in un'immensa distanza. Gli astronomi però chiamano *vero* il luogo eliocentrico d'un pianeta, quel luogo cioè in cui si vedrebbe il pianeta se fosse veduto dal centro del sole, ma in realtà egli pure sarebbe un luogo apparente, perchè si riferirebbe ad una fissa, che non sarebbe il suo vero luogo.

Ogni cosa difende il suo vero luogo, perchè ad ogni agente, che tende a muoverlo, oppone resistenza, e reazione per mezzo d'una forza che impropriamente chiamano d'inerzia.

Il luogo appartiene al predicamento *Ubi* degli Scolastici che ne disputano sottilmente, e lungamente. Lasciate da parte altre questioni, tre non possono tralasciarsi. La prima, se una medesima cosa possa esistere in più luoghi, siano continui fra loro, siano discreti . In quanto a' punti o luoghi continui la risposta affermativa si ricava dalle cose già dette. Perocchè ogni essere anche il più semplice deve avere una estensione, o diffusione reale. Un'estensione reale contiene più e più luoghi di numero infinito. Egli necessariamente adunque esiste in più, e più luoghi. Ma la cosa è certa anche pe' luoghi fra loro discreti. Perocchè non si trova in questo contraddizione alcuna, ed è certo

per fede, che il sacratissimo corpo di N. S. G. C. trovasi in cielo, e in tutte le ostie consacrate. È nota anche la bilocazione di alcuni Santi. Che se non ripugna la bilocazione, non può ripugnare la trilocazione, e quadrilocazione e infinitilocazione.

Opposta alla prima è la seconda questione, se possano in vece trovarsi più cose nel medesimo luogo. È cosa da non potersi mettere in dubbio, non solo perché Iddio colla sua immensità penetra in tutte le cose e materiali e spirituali, ma anche perchè neppure nelle altre cose trovasi contraddizione, e consta di fatto, che l' anima umana sta in tutte le parti del suo corpo, che Cristo Signore penetrò a porte chiuse nel Cenacolo, e uscì risorto dal sepolcro senza rimuovere la pietra, come era escito dal seno materno consacrandone, e accrescendone vieppiù l' illibatezza.

Puó darsi vera contiguità fra le cose? Contiguità è l'avvicinamento di due cose senza alcuna distanza fra loro. È la stessa cosa che contatto. Puó dunque darsi vero contatto, e vera contiguità fra due cose di maniera che sia tolta ogni più piccola distanza fra loro? Che si dia contatto, e contiguità apparente è fuori di dubbio. Bisogna ammettere per necessità, che i primi componenti de' corpi siano semplici: onde la questione si riduce a cercare, se due semplici possano accostarsi in modo, che non vi sia fra loro distanza alcuna. Se il semplice non avesse estensione alcuna, ma fosse come un punto matematico, ed indivisibile, è certo che due semplici non possono trovarsi a contatto senza compenetrarsi, perchè il semplice inesteso non può toccarsi che non si tocchi tutt' intero non avendo parti nè reali nè virtuali. Lo stesso si dovrebbe dire di tre semplici, di quattro, di tutti, e per conseguenza di tutti i corpi che compongono l' universo, e sparirebbe dal

mondo ogni sorta di estensione, e tutto sarebbe compenetrato in un punto solo. Onde in tale supposizione per conservar l'estensione converrebbe negare la vera contiguità. Ma perchè qualche estensione è necessario concedere anche ai semplici, come fu già osservato, non ripugna, che l'estensione di uno possa entrare in parte nella sfera dell' altro dandosi in tal maniera vera contiguità, e contatto senza che ne venga la compenetrazione universale. Sebbene però sia questo possibile non si può affermare, che avvenga di fatto, anzi alcune leggi, che regolano il moto, sembrano persuadere il contrario.

Luogo e sito si prendono alle volte per sinonimi, onde si dice non v'ha più sito, in vece di dire non vi ha più luogo. Ma sito si prende anche per situazione, o posizione particolare di una cosa, come di sedere, stare, esser supini, esser bocconi, esser a destra, a sinistra, ginocchioni ecc. Nel qual senso hanno gli Scolastici il predicamento *Situs*, distinto dal predicamento *Ubi*. Perchè dimorando una cosa lungamente in un sito malsano, contrae la cosa cattivo odore, anche in tal senso si prende il termine *sito*. Onde Virgilio disse *per loca senta situ*.

Moto locale. — Come la quiete è il rimaner d'una cosa nel medesimo luogo, così moto è cangiamento di luogo, ovvero il passaggio di una cosa da luogo a luogo. Il luogo dove comincia il moto si chiama il termine *a quo*, quello a cui tende, termine *ad quem*, quello in cui finisce si potrebbe chiamare termine *in quo*.

Gli Scolastici con Aristotele definivano il moto in genere *actus entis in potentia prout in potentia*, onde secondo questa definizione il moto locale sarebbe l' atto di un ente che è in potenza a cangiare luogo in quanto è in tale potenza,

Quali sono le divisioni del luogo, tali anche quelle del moto. Moto assoluto è il passaggio di una cosa da un punto determinato dello spazio ad un altro. Moto relativo è il passaggio d'una cosa da uno ad un altro punto determinato di una particolare estensione. Moto relativo sarà di una cosa, che passa da un punto ad un altro d'una città, d'una piazza, d'una strada. Il moto relativo è sempre congiunto coll'assoluto fuorchè nel caso del tutto metafisico, in cui muovendosi il mobile nel suo continente, anche questo si muovesse in modo che trasportando seco il mobile lo riportasse, e conservasse in ogni istante nell'identico punto dello spazio.

Anche il semplice è capace di moto, sia assoluto, sia relativo. L'anima nostra si muove insieme col corpo. L'anima di Cristo Signore sciolta in morte dal suo corpo discese all'inferno. L'Arcangelo Gabriele fu mandato in Nazaret ad annunziare il mistero dell'Incarnazione, e l'Arcangelo Raffaele a curare Tobia, e Sara. A Dio solo è impossibile il moto, perchè egli è immenso, e non v'ha luogo in cui egli non sia. È un moto perciò del tutto metaforico, quando si trova scritto di lui, che discende, che viene, che parte ecc.

Come altro è il luogo vero, ed altro l'apparente, così si dà pure il moto vero, e il moto apparente. Moto vero è il moto della terra intorno al sole, moto apparente quello del sole intorno alla terra: moto vero quello d'una nave che solca il mare, o un fiume, moto apparente l'avvicinarsi della sponda al naviglio.

Il moto può esser continuo e discreto. Moto continuo è quello, per cui il mobile passa da luogo a luogo passando anche per tutti i luoghi intermedi. Moto discreto o discontinuo quello per cui il mobile passa da un luogo

all' altro non passando pe' luoghi intermedi: questo è possibile solamente a Dio, e può essere in tre maniere, e primieramente col convertire una sostanza in un' altra, come nella transostanziazione eucaristica, per cui pane e vino si convertono nel corpo, e sangue di Cristo Signore e Cristo nostro Signore ch' è nel cielo trovasi tutto anche nell' ostia consacrata. La quale sua nuova presenza egli acquista col passare dal cielo senza abbandonarlo, e senza passare pel mezzo ad esser anche nell' ostia consacrata. È un moto discreto, e discontinuo quello della bilocazione, che leggesi d' alcuni santi, la quale avviene coll' ampliare che fa Iddio maggiormente l' estensione, che in qualche misura compete necessariamente ad un essere qualunque, come si é già detto, facendola coesistere a più altri punti dello spazio anche interrotti, e discontinui. In questi primi due modi si fa il moto occupando il mobile un altro luogo senzà lasciare il primo. Ma Iddio può far passare il mobile da un luogo ad un altro anche coll' abbandonare il primo luogo, e trovarsi nel secondo senza passare il mezzo, il che è a Dio facilissimo coll' annichilare il mobile nel primo luogo, e crearlo di nuovo nel secondo. Nè questa annichilazione, e nuova creazione nuocerebbe punto all' identità del mobile. Perocchè se nella prima creazione egli creò quel mobile secondo il tipo ch' egli ne aveva in mente, secondo il tipo medesimo, che gli resta sempre nella mente può crearlo anche la seconda, e terza, e quarta volta.

Il moto può essere successivo, ed istantaneo; può farsi cioè in più istanti, ovvero in un istante solo di tempo. Ma produrre un moto istantaneo è possibile a Dio solamente. Perocchè la velocità del moto è in proporzione della forza, onde per accelerare il moto è necessario

aumentare la forza. Il moto istantaneo è un moto infinitamente veloce; per averlo adunque si richiede una forza e potenza infinita, propria solamente di Dio. Così è istantanea la creazione la quale si produce da Dio con una forza onnipotente ed infinita.

Il moto successivo può essere uniforme, o vario. Il moto uniforme, o equabile è quello, per cui il mobile in tempi eguali percorre spazi eguali, vario quello per cui il mobile in tempi eguali percorre spazi disuguali.

Il moto vario è accelerato, o ritardato, accelerato quello, per cui il mobile in tempi eguali percorre spazi maggiori, ritardato se spazi minori. Sarà uniformemente accelerato, se in tempi eguali percorre spazi con legge uniforme maggiori, uniformemente ritardato, se spazi con legge uniforme minori.

Ma di queste, ed altre leggi del moto se ne dirà qualche cosa nella cosmologia, perchè il trattarle a pieno s' aspetta alla meccanica ch' è appunto la scienza del moto.

6. *Durazione.*

Durazione è l' esistenza delle cose in più parti del tempo.

Durazione, e tempo vanno di pari passo coll' estensione, e collo spazio. La durazione corrisponde all' estensione, il tempo allo spazio.

La durazione infinita, come la estensione infinita, non ha nè principio nè fine, ed è l' eternità, la quale si può definire durazione senza principio, e senza fine. Compete solamente a Dio, che è eterno, ed è la stessa eternità.

La durazione finita compete alle cose create, ed è

creata con esso loro. Esse non sono la loro durazione, ma hanno durazione, la quale può esser piccolissima fino all'infinitesimo, perchè anche il tempo è una quantità continua, divisibile fino all'infinito, ma non può esser loro negata del tutto se non col negar loro l'esistenza.

Il dare la vera nozione del tempo soffre difficoltà come il dare quella dello spazio.

Tempo si prende come la misura della durazione delle cose tutte. Visse Adamo e durò novecento trent'anni. Il diluvio durò quaranta giorni e quaranta notti. L'impero romano durò tanti secoli ecc. Dissi le cose tutte, perchè anche Iddio si concepisce esistente dà tempi e secoli infiniti. Quanto tempo è, che vi è Dio? è una interrogazione che ciascuno fa a sè stesso, e si fa continuamente a' fanciulli ne' catechismi! E si risponde costantemente: Iddio è sempre stato, e sempre sarà. L'idea di tempo si riscontra adunque nella interrogazione, e nella risposta, perchè *sempre* vuol dire in tutti i tempi, e se anche volesse dire da *tutta l'eternità,* l'eternità si concepisce come l'insieme di tutti i tempi passati presenti e futuri. Onde in Michea § 2. — *Egressus eius ab initio a diebus aeternitatis,* — e in San Paolo ad. Rom. 16. 25. — *secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti* — Così Iddio in Daniele cap. 7. v. 9. si chiama l'antico de' giorni. — *Antiquus dierum* —

Vi ha dunque oltre il tempo reale anche un tempo ideale. Perocchè tempo reale è quello che cominciò colla creazione onde nel Genesi 1. 1. — *In principio creavit Deus coelum et terram* — e in S. Paolo ad Heb. 1. 1. — *Per quem fecit et saecula* — e in un inno della chiesa si dice di Dio: — *Rex atque factor temporum.* — Onde prima della creazione non v'era ancora il tempo. Se dun-

que si concepisce tempo anche prima della creazione, quello non può essere che tempo ideale. Altri il chiamano imaginario. Ma imaginario in senso stretto non può esserlo, come si disse anche dello spazio, perchè l'imaginazione non può concepire un ideale, qual' è il tempo e lo spazio. San Tommaso lo chiama imaginato 1. 46. 1. ad 8. — *Deus est prior mundo duratione, sed ly prius non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Vel dicendum, quod designat aeternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis, sicut cum dicitur supra caelum nihil est, ly supra designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus caelestis corporis dimensiones alias superaddi.* — Ma è forza che per imaginato abbia voluto intendere concepito non colla imaginazione, ma colla mente e coll' intelletto.

Il tempo ideale è ideale sì, ma non fittizio e chimerico come si disse anche dello spazio; non è neppure un essere soggettivo, a cui non corrisponda alcun oggetto: non è insomma un'idea, ma l'oggetto di un idea. Egli è come il monte d'oro, il quale se si dicesse *esistente* sarebbe un'*esistente* fittizio, ma se si pensa solamente come *essente*, è un vero monte d'oro. E così il tempo ideale è un vero tempo.

Ma dove consiste il vero del tempo ideale? Consiste in questo, che il tempo ideale, come si disse anche dello spazio, si concepisce come un universale che si divide alla maniera de' generi in tempo finito, ed in tempo infinito, e che come infinito rappresenta la durazione infinita, che è l'eternità divina, poichè anche Iddio, come si disse, si considera esistente da tempi, e secoli infiniti, e come finito rappresenta la durazione delle altre cose, che non può essere infinita perchè avente principio. Egli è perciò

un' imitazione, o copia ideale di tutta, o in parte la durazione divina.

Ma più propriamente parlando il tempo si considera solo respettivamente alle cose create. Onde finchè le cose non sono create, il tempo non è, che ideale, e da ideale diventa reale, quando Iddio lo crea concreandolo colle cose nella maniera stessa delle altre copie dell' esser suo. Prima di creare l' uomo, Iddio ne aveva nella sua mente la copia ideale, quando poi lo creò la copia diventò reale. Tale è anche il tempo prima ideale, poscia reale.

Corrono fra l' eternità, ed il tempo le seguenti differenze. Prima differenza. L' eternità non può avere nè principio, nè fine. Il tempo deve per necessità avere principio, perchè principia ad esistere per mezzo della creazione, e sebbene sappiamo che non avrà mai fine, assicurandoci l' Ecclesiaste, che di fatto tutte le cose dureranno per sempre — *Didici quod omnia opera, quae fecit Deus perseverent in perpetuum* — cap. 3. v. 14. pure di sua natura potrebbe aver fine, perchè Iddio potrebbe annientar le cose tutte e con esse il tempo. Sebbene però le cose e il tempo non avranno mai fine, non per questo eguaglieranno mai l' eternità, perchè in nessun momento si potrà mai dire, che abbian durato una durazione infinita. Il tempo è una imitazione dell' eternità divina, imitazione imperfetta, che tende ad avvicinarvisi ma senza poterla raggiungere. L' eternità divina si potrebbe paragonare ad una linea, che sia veramente, e realmente infinita. Il tempo ideale le corre dietro per una linea parallela, ma perchè finita non può mai arrivare dove quella arriva. Ovvero l' eternità si può paragonare ad un lato dell' iperbola, il tempo all' asintoto, il quale per quanto s' allunghi, rimane sempre indietro. Il tempo corre

verso l'infinito senza speranza di mai raggiungerlo, l'eternità è già bella e fatta tutta intiera, ed infinita per sè medesima.

Seconda differenza. L'eternità è una, indivisibile, tutta intiera senza successione, senza passato, e senza futuro, ma un continuo presente, un continuo *nunc*, perchè ella è immutabile, come è immutabile Iddio, di cui è un attributo, e nell' imutabite non vi può essere successione. Onde da Teologi con Boezio vien definita — *interminabilis vitae tota simul, et perfecta possessio.* Al contrario il tempo è mutabile, e si muta come sono mutabili e si mutano le cose, colle quali è stato concreato. Ora la mutazione importa necessariamente una successione, perchè mutarsi vuol dire passare da uno stato ad un altro. Vi ha dunque in ogni mutazione un *prius*, e un *posterius*, onde gli Scolastici definivano il tempo *numerus prioris, et posterioris in motu.*

Ma se Iddio in vece di crear questo mondo, in cui vi ha un continuo, ed incessante flusso, e riflusso di movimenti, avesse creato un essere, o piu esseri mutabili si, perchè l'immutabilità non può convenire al creato, ma li conservasse sempre nel medesimo stato così che di fatto non avvenisse mai mutaziooe alcuna, vi sarebbe allora il tempo? certo che si, non solo perchè si può sostenere, che anche in tal caso vi è il moto, il passaggio cioè di quegl'esseri dal non esistere all'esistere, e poi in seguito essendo la conservazione una continua creazione, e perciò l'essere conservato un continuo esser tratto dal nulla, ovvero un equivalente ad essere continuamente tratto dal nulla, vi sarebbe anche ogni momento un continuo equivalente passaggio dal non esistere all'esistere; ma anche perchè se il tempo è necessario ad avere il moto, non è

il moto necessario ad avere il tempo, ma questo deve aversi anche nel non moto, ossia nella perfetta quiete, e riposo universale. Perocchè l'idea di tempo importa l'idea di durazione finita, e l'idea di durazione prescinde affatto dall'idea di moto, e di quiete. La durazione infinita è pure senza moto. Perchè dunque anche la durazione finita non potrà essere senza moto? Suppongasi un corpo in perfetta quiete: il che certo non ripugna all'essenza del corpo: e resti in quiete tutto il tempo, che il sole fa il suo giro diurno, si dirà che ha riposato ventiquattro ore. Se in tutto il tempo delle ventiquattro ore, che durò il riposo di quel corpo, fosse stato intimato al sole di riposar egli pure, sarebbe vero egualmente, che il corpo riposò ventiquattro ore, ovvero tutto un tempo equivalente a ventiquattro ore. Eppure qui non vi sarebbe moto alcuno nè nel corpo supposto, nè nel sole. Il tempo adunque prescinde dal moto, e dalla quiete, ed ha luogo sì nell'uno, che nell'altra. Onde San Tommaso 1 lo. 4. ad 2. — *Tempus mensurat non solum, quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem, quae est eius, quod natum est moveri, et non movetur.* —

Il concetto di durazione presenta il concetto d'una successione continua d'istanti, di altrettanti *nunc,* che fluiscono l'uno dopo l'altro senza interruzione. È egli un concetto giusto? È certo che in Dio la durazione non ha successione alcuna, ma è un continuo *nunc* sempre costante, sempre identico, per cui non v'ha in Dio nè passato, nè futuro. Ma è certo altresì, che il *nunc* dell'eternità divina equivale a tempi infiniti, e secoli infiniti, ed anni, e giorni, e distanti infiniti. Onde Iddio si chiama in Daniele, come già si disse, l'antico de'giorni *Antiquus dierum.* Non è così nelle

cose, nelle quali se materiali vi è una continua successione di movimenti, se intellettuali un continuo succedersi e avvicendarsi di pensieri e di voleri. Questa successione è veramente una continua flussione di *nunc*, e d'istanti, imitazione ideale, se il tempo è ideale, imitazione reale, se il tempo è reale, imitazione si diceva, e copia dei *nunc*, ed istanti virtuali compresi nell'eternità divina.

Può qui farsi la questione, se la durata di più contemporanei sia una sola durata o sieno più durate.

È certo che gli anni vissuti da Pietro sono suoi e non di Paolo, e gli anni vissuti da Paolo, sono suoi, e non di Pietro. Ma è certo altresì, che tutti e due sono vissuti un solo, e medesimo tempo, un solo, e medesimo secolo. Le vite adunque di Pietro, e di Paolo sono due secoli, e sono un solo e medesimo secolo. In che maniera? Sono due secoli di tempo reale, e sono un secolo solo di tempo ideale, quelli imitazione reale, questo imitazione ideale di un secolo contenuto virtualmente nella durazione eterna della vita divina.

Il tempo non è per noi mensurabile in modo assoluto, ma solamente in modo relativo. Per misurare è necessario prendere l'unità, ovvero una cosa considerata come unità, e della stessa specie, e natura della cosa, che si vuol misurare. Nella quantità discreta, quali sono i numeri, l'unità è la loro misura naturale, ed assoluta, perocchè tanto grandi saranno i numeri, quante volte contengono l'unità. Nelle quantità continue l'unità o misura naturale, e assoluta sarebbe l'*istante* nel tempo, il *punto* nell'estensione, l'uno, e l'altro a noi impercettibili, e impossibili all'uso. È dunque necessario prendere ad arbitrio come unità di misura un tempo già noto, ed una estensione pure nota per misurare un altro tempo, ed un'altra

estensione, di cui si verrà a conoscere la quantità non assoluta, ma relativa alla quantità contenuta nell' unità di misura. Così per le estensioni il metro lineare, quadrato, cubico è l' unità di misura per le linee, superficie, solidi, il litro per le capacità ecc.

L' unità di misura per misurare il tempo è sempre stata fin dalla creazione il moto diurno, ed annuo dei due grandi luminari sole e luna creati anche per questo fine da Dio, acciocchè *sint in signa, et tempora, et dies, et annos.* Gen. 1. 14. L' anno lunare è stato, ed è ancora in uso presso alcuni popoli, ma l' anno solare è quello, che è universalmente ricevuto. Ha i suoi multipli e sotto-multipli, il lustro di cinque anni, il secolo di cento. Anzi una misura più in grande hanno imaginato i Cronologi, chiamata il Periodo Giuliano, che è il prodotto dei tre cicli del sole, della luna, e dell' indizione cioè di 28. 19. 15. eguale ad anni 7980, del quale si servono per ridurre ad una sola misura le epoche, e i fatti più importanti della cronologia, e della storia facendone rimontare il principio a settecento dieci anni ideali prima della creazione. I summultipli dell' anno che sono in uso sono i mesi, le settimane, i giorni, le ore, i minuti primi, e i minuti secondi; gli astronomi si servono anche delle frazioni del minuto secondo. Gli Scolastici volevano che il più alto de' cieli, che chiamavano il primo mobile, fosse la causa col suo moto di tutti gli altri moti, e che servisse a misurare tutti i tempi.

Si usa talvolta indicare la misura del tempo non dai summultipli del tempo solare, ma da una battuta del polso, da un chiuder d' occhi, dalla celerità d' un lampo ecc.

Se la misura del tempo si prende dal tempo delle rivoluzioni del sole, le rivoluzioni del sole con qual misura

si misureranno? co' multipli, e summultipli delle stesse rivoluzioni. Si dirà che il tempo del moto annuo del sole, cioè l'anno è la centesima parte del secolo, che è di trecento sessanta cinque giorni, di dodici mesi. Si dirà che il tempo del moto diurno è di ventiquattro ore, l'ora di sessanta minuti. Nè si tema per questo di commettere un circolo vizioso: perchè qui non si tratta di stabilire la misura assoluta del tempo, ma solo una misura relativa. Al che basta prendere per misura un tempo già noto, che servirà a farne conoscere un altro. Ognuno sa la durata d'un giorno, il tempo cioè che scorre fra una mezzanotte e l'altra. Con questa sola nozione si può fargli intendere, che l'anno è di trecento sessanta cinque giorni.

Il conoscere poi il tempo assoluto sia del primo mobile che misura tutti gli altri tempi relativi, sia di qualunque altro moto, o quiete, non è come già si accennò a noi possibile, ma solamente possibile a Dio, perchè egli solo può conoscere tutti ad uno ad uno gli istanti, che compongono il dato tempo. Perocchè se Iddio conosce il numero ch'è infinito, come si vedrà, degl'esseri, che possono crescere fino all'infinito, deve conoscere anche il numero sebbene infinito degli esseri, ed entità, che diminuiscono fino all'infinitesimo.

Anche *Evo* significa tempo. Ma qual tempo significhi l'Evo, e di quali esseri sia egli la misura, ne disputano gli Scolastici. Nell'Ecclesiastico cap. 1. v. 1. Evo significa il principio del tempo — *Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper, et est ante aevum* — Nello stesso Ecclesiastico cap. 47. v. 16. significa lungo tempo — *Bonae vitae numerus dierum; bonum autem nomen permanebit in aevum.* — Ed è questo il suo più comune significato onde chiamasi longevità una lunga vita, e lon-

gevo chi giunge a strema vecchiezza. Così chiamasi *medio evo* tutto quel tempo, in cui per l'invasione de' Barbari decaddero le scienze, le lettere, e l'arti fino al loro risorgimento nel secolo XV.

§ 2. POTENZE ATTIVE.

Potenza attiva è un'entità, che dà capacità, o attitudine ad agire, ed operare. L'operazione è l'atto della potenza attiva. L'azione è sempre nell'agente, ma il prodotto dell'azione può essere nell'agente, e può essere fuori dell'agente. Le potenze, che risguardano il conoscere, ed il volere hanno i loro atti immanenti, che rimangono nell'operante, le altre potenze tendono a produrre effetti fuori dell'operante come il murare, arare, dipingere, e come in generale qualunque forza locomotiva, che può attuarsi in mille svariate maniere, potenze, e forze che si trovano prima in Dio, e poi a sua imitazione in un modo limitato anche negl'esseri creati.

È certo e fuor d'ogni dubbio, che gli atti immanenti degli esseri conoscitivi, che sono il sentire, l'intendere l'appetire, ed il volere, sono vere azioni provenienti da virtù propria dell'operante. Ma non è egualmente certo, che tali siano anche le azioni delle cause seconde in ciò, che risguarda il moto de' corpi, perchè vi ha de' filosofi, i quali sostengono, che le cause create non sieno vere cause effettrici del moto, ma solo cause occasionali, poste le quali Iddio opera il moto secondo le leggi da lui prestabilite. Ciò però non impedisce, che non si debbano alle cause create attribuire gli effetti, che si osservano in natura, che il fuoco riscalda, il cibo nutre, le particelle dei corpi si attraggono. Perocchè tal'è il comune linguag-

gio, da cui anche nella loro opinione non è lecito dipartirsi.

La potenza come potenza suol chiamarsi l' atto primo, perchè essa pure ed è, ed esiste. L' operazione chiamasi atto secondo, perchè vien dopo la potenza in quanto potenza ch' è l' atto primo. Ma devesi ritenere, che la potenza non solo è atto primo in quanto è, ed esiste, ma anche in quanto non può almeno negli agenti necessari andar disgiunta da un atto secondo, vale a dire da qualche operazione primitiva e rudimentale. Di fatto l' affinità tien sempre unite le particelle de' corpi fra loro, la gravità fa sempre tendere al centro, nè si troverà agente in natura, che non eserciti con qualche atto incoato la sua forza. Lo dice espressamente anche l' Angelico lib. 2. contra Gentes cap. 97. dove sebbene egli parli degli angeli dice però in genere di ogni sostanza vivente — *Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura, quae inest ei semper, licet aliae quandoque insint ei in potentia sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant.* — E ripete lo stesso S. Teol. 1.ª 2.ª 113. 7. ad 4. — *In eodem instanti, in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam, sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum* — Questo è chiaro negli agenti corporei, ma non può dubitarsi, che nella maniera, che si spiegherà, non si avveri lo stesso anche in tutti gli agenti spirituali, e liberi, in quanto ad alcuni atti, a cui tendono naturalmente.

In Dio la potenza s' identifica coll' atto, ed egli è perciò sempre in atto sia riguardo a tutti gli intelligibili, sia in riguardo a tutti i volibili, e nolibili, in quanto agl' intelligibili necessariamente, in quanto ai volibili altri da sè e nolibili liberamente. Le altre cose sono necessariamente in

un atto primitivo, ma sono solamente in potenza rispetto ad altri atti, a' quali passano successivamente.

Con questi atti secondari ripetuti viene la potenza corroborata, e l'agente acquista facilità, e prontezza ad escire negl'atti rispettivi di quella potenza a fronte anche degli ostacoli, che gli si oppongono. La cosa è palese per continue esperienze. Coll'uso s'impara a leggere, scrivere, ragionare, s'imparano la scienze, le arti, s'acquistano le virtù più sublimi, e sgraziatamente i vizi più detestabili. Questa facilità di operare acquistata per mezzo d'atti ripetuti chiamasi abito, abito buono, se gli abiti sono buoni, abito cattivo, se cattivi. Sebbene si potrebbe sostenere, che la facilità di operare è una conseguenza, e non l'essenza dell'abito. Perocchè quando si possiede un abito, è facile il poterne usare. L'abito si definirebbe una qualità aggiunta alla potenza, che rende facile l'operazione, ovvero se più piacesse, una qualità, che dispone, ed avvalora una potenza ad esercitare i suoi atti. L'abito perciò è una cosa intermedia fra la potenza, e l'atto.

Gli abiti, quando non siano infusi, si acquistano a poco a poco. Il primo atto è come il principio dell'abito, e comincia a disporre la potenza ad acquistarlo, gli atti poi successivi aumentano la disposizione, la quale in fine diventa abito. Onde gli Scolastici condividono la disposizione contro l'abito, come una cosa imperfetta contro la perfetta e che a poco a poco diventa perfetta come a modo d'esempio un fanciullo che col tempo diventa uomo.

Quanto la potenza è più forte e robusta, e quanto meno sono gli ostacoli, tanto meno di atti sarà necessario per acquistar l'abito. L'esperienza lo dimostra. Altri in breve diventan perfetti in qualche scienza, ed arte, ed altri anche a lungo non vi possono giungere che molto imper-

fettamente. Anzi non è da dubitarsi, che possa essere una potenza tanto forte, e robusta da potere acquistare un abito con un atto solo. Il che ha luogo non solo negli abiti corporali ma anche negl' intellettuali. — *Habitus corporales possibile est causari ex uno actu* così S. Tommaso 1.ᵃᵉ 2.ᵃᵉ 51. 3. *si activum fuerit magnae virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem* — E quanto agli abiti intellettivi dice S. Tommaso ib. — *Respectu primi passivi potest esse aliquid activum, quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi, sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni . . . . . . Habitum scientiae possibile est causari ex uno rationis actu quantum ad intellectum possibilem. Sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriae mandetur.* — Il che anche in quanto alla memoria deve intendersi de' casi ordinari, perchè può darsi alle volte, e si dà che anche la memoria sia così felice da potersi acquistare con un atto solo.

Vi sono anche degli abiti dati da natura. L' intelletto in quanto è l' abito de primi principi *habitus principiorum,* come lo definiscono gli Scolastici, è dato da natura. Ma perchè la cognizione *distinta* de' primi principî non si ha da natura, ma dall' esercizio, perciò anche l' abito de'primi principî si deve dire parte innato, e parte acquisito.

Che vi sieno degli abiti nell' intelletto, e nella volontà è cosa per sè evidente. È evidente altresì, che vi sono degli abiti nelle potenze sensitive conoscitive, come la memoria, l' imaginativa, cogitativa ecc. L' Angelico ammette gli abiti anche nelle potenze sensitive appetitive, secondo che operano sotto l' impero della ragione. — *Et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene vel male ad aliquid*

disponuntur — 1. 50. 3. Si chiamano abiti corporali la sanità e la malattia, la bellezza, e la deformità, ed altre simili qualità naturali.

Oltre agli abiti acquisiti vi sono degli abiti infusi da Dio nell' ordine soprannaturale della grazia, e della gloria non solo, ma anche nell' ordine naturale. Nell' ordine della natura fu infusa la sapienza in Adamo, in Salomone. Nell' ordine della grazia infonde Iddio gli abiti della fede, speranza, e carità, ed altre virtù e doni. Nell' ordine della gloria infonde l' abito, che si chiama lume di gloria. A quali abiti di grazia, e di gloria si dice che non ha l' uomo potenza naturale, perchè non son ad essi dovuti, ma una potenza che chiamano obbedienziale, perchè non resiste, e non si oppone, ma si presta a ricevere questi doni del tutto gratuiti. Ma il trattare di questi abiti s' aspetta alla Teologia rivelata.

Le disposizioni, e gli abiti acquistati cogli atti ripetuti siccome si aumentano sempre più con atti ulteriori, così si diminuiscono, e si distruggono altresì colla diminuzione e cessazione degli atti, e molto più con atti contrari, le disposizioni più facilmente che gli abiti, onde dicono gli Scolastici, che le disposizioni sono *facile mobiles*, e gli abiti *difficile mobiles*.

Gli atti contrari distruggono anche gli abiti soprannaturali della grazia. Gli atti contrari alla fede distruggono l' abito della fede non solo, ma anche quello della carità. Gli atti contrari alla speranza distruggono l' abito della speranza, e della carità. Gli abiti contrari alla carità distruggono l' abito della carità, non quelli della fede, e della speranza. Il lume della gloria è indistruttibile.

Gli atti immanenti nell' operante chiamansi atti *vitali*, chiamandosi *vivente*, chi ha in sè il principio delle

proprie operazioni, e *vita* il principio stesso di queste operazioni.

L'infimo grado de' viventi sono i vegetabili, i quali altro non hanno in sè che il principio di succhiare dalla terra, e dall'atmosfera il proprio nutrimento, di crescere e di generare. Chiamasi la loro vita vita *vegetativa*, la quale funziona senz' anima, che sia distinta da loro stessi, e solo in virtù di forze fisiche inerenti al loro organismo.

Dissi l'infimo grado, perchè gli altri corpi sono privi d'ogni vitalità, e se aumentano aumentano per soprapposizioni, non per alcuno interno organismo, nè può tenersi col Rosmini, che le loro particelle siano dotate di senso veruno.

Al di sopra de' vegetali vi sono gli animali, i quali oltre la vegetativa hanno anche la vita *sensitiva* per mezzo della quale e sentono ed appetiscono.

Oltre la vita vegetativa, e sensitiva ha l'uomo anche la vita *intellettiva*, consistente nell'intelletto, e volontà. Vita intellettiva più elevata hanno gli angeli. Vita intellettiva in sommo grado ed infinito è la vita divina, non solo perchè l'intelletto divino è infinito, ma anche perchè se l'uomo, e così l'angelo, hanno una vita nobilissima, sebbene abbiano ricevuto l'intelletto d'altronde, Iddio che non ha ricevuto il suo inteltetto d'altronde, egli è il suo stesso intelletto, e il suo stesso intendere, egli è perciò egli stesso la sua vita, la vita in sommo grado, la vita per essenza, la vita.

§ 3. POTENZE PASSIVE.

A ciascuna potenza attiva corrispondono due potenze

passive, o recettive, una potenza passiva nel soggetto di ricevere la potenza attiva, un' altra nello stesso soggetto, o in altro soggetto di ricever l' atto della potenza attiva. Il semplice ha la potenza passiva di ricevere la potenza attiva del pensiero. Al contrario il composto non ha la potenza passiva di ricevere la facoltà di pensare. In quanto alla potenza passiva di ricever l' atto della potenza attiva, negli esseri materiali la potenza passiva è sempre al di fuori dell' agente, come la potenza passiva di ricevere i colpi del martello sarà nel chiodo nell' incudine ecc. Negli esseri conoscitivi, i quali hanno atti immanenti, ed altri atti transeunti al di fuori, la potenza passiva può essere al di dentro, e al di fuori. L' angelo, le anime umane, e le belluine hanno la potenza passiva di ricevere in sè l' atto del conoscere, e dell' appetire; di più le anime hanno la potenza passiva di ricevere in sè le impressioni che gli fanno presenti gli oggetti esterni, ed anche l' angelo ha la potenza passiva di ricevere le locuzioni d'altri angeli, e gli ordini divini. Perchè poi e l'angelo, e l'uomo, e il bruto possono agire sugli oggetti esteriori, la potenza passiva che corrisponde a tali azioni, trovasi al di fuori. Anche la potenza passiva ha il suo atto, ch' è il ricevimento reale della potenza attiva, o dell' atto della medesima. La potenza passiva dell' incudine di ricevere il colpo del martello, è mera potenza, finchè non ha ricevuto il colpo, ma da mera potenza passiva passa ad essere in atto, quando riceve il colpo.

In Dio non vi può essere potenza passiva, perchè egli è un atto puro, e la potenza che richiede l' essenza sua di avere l' intellezione volizione ecc. non si può chiamare potenza passiva, che logicamente, e grammaticalmente, e a nostro modo d' intendere e parlare. — *Non ponuntur*

in Deo passiones nisi grammatice loquendo, quantum ad modum significandi. —

Intorno alla potenza passiva non vi ha altra cosa importante da dover aggiungere.

ART. II.

ENTITA' RELATIVE

Le entità relative si chiamano anche relazioni. Relazione pertanto è una entità, che compete ad una cosa per ragione d'un'altra. Gli Scolastici definivano la relazione — *cuius totum esse est ad aliud esse.* — Paternità è una relazione perchè è un'entità che si trova nel padre per ragione del figlio, dico per ragione del figlio, perchè il concetto di padre contiene la ragione, o concetto anche del figlio. I due termini opposti della relazione si chiamano i *correlativi.* Quello che si riferisce, ed è il primo termine della relazione, si chiama l'*uno*, quello a cui si riferisce, ed è il secondo, chiamasi l'*altro.* Se io riferisco il polo artico all'antartico, il polo artico è l'uno, il polo antartico è l'altro. Che se io riferisco il polo antartico all'artico, l'antartico è l'uno, l'artico è l'altro. Ciascuno è l'altro del suo correlativo, e corrisponde non all'*alius*, ma all'*alter* dei latini. La relazione è il terzo de'dieci predicamenti di Aristotele, e degli Scolastici, il quale si chiama con altro nome *ad aliquid*, perchè tutto ciò, che è una cosa in quanto relativa, lo è per ragione dell'altra. Tutto ciò, che è il padre in quanto padre, lo è per ragione del figlio.

Le relazioni altre sono reali, ed altre di sola ragione. Reali quelle, la cui ragione è fondata sulla natura delle

cose, come la relazione di paternità, di figliazione. Relazioni di sola ragione quelle, la cui ragione nasce dal solo confronto, che fa la mente d' una cosa coll' altra, come la relazione del predicato col soggetto d' una proposizione.

§ 1. RELAZIONI REALI.

1. *Principio, e principiato.*

Primo luogo fra le relazioni reali tengono le relazioni del principio col suo principiato, e del principiato col suo principio, intendendosi per principio ciò, da cui procede un' altra cosa, e per principiato ciò, che da altra cosa procede. Sì il principio, e sì il principiato possono essere sostanze, azioni, modi ecc. *Procedere* poi, termine che significa partirsi da un punto, ed avviarsi ad un altro, è quì desunto per similitudine dalle cose materiali, da un ruscello per esempio che parte dalla fonte, e s' avvia alla foce, ch' è il suo termine.

Principio altro è quello, da cui procede l' essere delle cose, altro da cui procede l' esistenza delle cose, ed altro da cui procede la conoscibilità, ed intelligibilità delle cose. Principio dell' essere, principio dell' esistere, principio del conoscere, ed intendere. Ciascuno poi di essi può essere principio prossimo, o principio remoto, prossimo quello, da cui il principiato procede immediatamente, remoto quello, da cui il principiato procede per mezzo d' altri principî. De' due principî dell' esistenza e conoscibilità delle cose se ne parlerà poi dopo.

Nell' essere vi sono de' principî, che fanno parte del principiato, ed altri, che non ne fanno parte. Fanno parte

del principiato i principî essenziali, che compongono le cose. Se il principiato è un semplice, come le monadi elementari de' corpi, non ha altro principio, che l'essere. Se il principiato è composto, egli ha tanti principî quante sono le parti essenziali del medesimo. L'animalità, e la razionalità sono i principî costituenti l'uomo, l'ossigeno e l'idrogeno sono le parti essenziali, e principî costituenti l'acqua. Bisogna distinguere le parti essenziali d'una cosa dalle parti integranti. Le parti essenziali dell'acqua sono l'ossigeno e l'idrogeno: le parti integranti di un litro d'acqua, sono i decilitri, i centilitri d'acqua, che sono acqua essi pure.

Fra le parti essenziali componenti una cosa ve ne ha sempre qualcheduna, che primeggia o per ordine di tempo, di luogo, od altro, e questa si chiama il principio, cioè la parte prima di quella cosa. L'infanzia è il principio, e parte prima della vita, il mattino principio, e parte prima del giorno, l'esordio prima parte, e principio di un ragionamento, le fondamenta principio, e parte prima di un edifizio.

In questa prima specie di principi, il principio è sempre intrinseco al principiato, e ne fa parte, onde non potrà chiamarsi col nome di *origine*, perchè origine non ha il significato di cosa intrinseca al soggetto. — *Origo alicuius rei non significatur, ut aliquid intrinsecum, sed ut via quaedam a re, vel ad rem.* — S. Tommaso 1. 40. 2, ma ha il significato di cosa, che ne produce un'altra. Infatti la fonte è bensì origine del ruscello, e del fiume, ma non fa parte del ruscello, o fiume, i quali cominciano ad esser tali nel momento, che partono dalla fonte.

Questo nome origine serve benissimo ad esprimere quella seconda specie di principî, che non fanno parte

de' loro principiati, ma li producono, ed è atta ad esprimere anche le processioni in Dio *ad intra*. Perocchè le persone che procedono, sono realmente distinte dalle persone da cui procedono, e ne procedono per un atto, che le produce veramente, cioè per generazione colla quale il Padre produce il Figliuolo, e per spirazione attiva, colla quale il Padre, e il Figliuolo come un solo principio producono lo Spirito Santo. — *Ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personae a persona.* — L'Angelico 1. 41. 1. ad 1.

Quest'origine, e produzione in Dio non dice dipendenza. Dipendenza involve subordinazione dell'essere, dell'esistenza, dell'azione di uno all'essere, all'esistenza, all'azione di un altro. Nelle tre divine persone vi è un solo essere, una sola esistenza, una sola azione comune a tutte e tre, una, ed identica di numero, perchè il Padre generando il Figliuolo, ed il Padre, e il Figliuolo producendo lo Spirito Santo comunicano loro il suo proprio essere, esistenza, azione. Non vi può esser dunque dipendenza, perchè il Figliuolo procede bensì dal Padre, ma dal Padre non procede l'esistenza del Figliuolo, perchè l'esistenza del Figliuolo è la stessa stessissima di quella del Padre. Vi è bensì ordine, perchè vi è la prima, vi è la seconda, vi è la terza persona, ma non dipendenza.

La produzione delle divine persone ritiene ancora il nome di principio. Perocchè sebbene i Padri greci della Chiesa usino nello spiegare le divine processioni promiscuamente i nomi di principio, e di causa, i Padri latini però si astengono dal chiamarle col nome di causa, perchè per causa s'intende comunemente ciò, che dà ad altri un'esistenza diversa dalla propria, il che non si avvera nelle divine persone.

2. *Causa, ed effetto.*

Oltre il principio da cui procede l'essere di una cosa, ve ne ha un altro, da cui ne procede anche l'esistenza, il quale si chiama causa. Onde causa è ciò, da cui procede l'esistenza di un'altra cosa; ed effetto è ciò, la cui esistenza da altra cosa procede.

Si vede, che anche la causa è principio, sebbene non ogni principio sia causa. Il principio è più universale, che la causa. Il principio è un genere, di cui la causa è una specie.

Quattro sorte di cause sogliono assegnarsi nelle scuole, causa efficiente, causa finale, causa materiale, e causa formale. Causa efficiente è quella, che con vera, e reale azione produce l'effetto; causa finale è il fine per ottenere il quale si muove la causa efficiente a produrre l'effetto; causa materiale è quella, di cui come parte prima ricettiva, e passiva è composta una cosa; causa formale quella, di cui come parte determinante la materia è composta una cosa. L'architetto co' suoi manuali è causa efficiente della casa, il procurare a sè, o ad altri un'abitazione è la causa finale, i mattoni, la rena, la calce ne sono la causa materiale, la disposizione de' mattoni, rena, calce ne è la causa formale. In modo più speciale si vede la ragion di causa nella causa efficiente; ma vera ragion di causa si trova anche nelle altre tre, perchè la causa è ciò, da cui deriva l'esistenza d'una cosa. Or questa deriva benissimo anche da ciò, senza di cui la causa efficiente non si sarebbe mossa a produrla, e deriva evidentemente da ciò, che senza le parti, che la compongono, non può una cosa esistere.

Causa efficiente. — Fra le molte cause efficienti una dev' essere, che non sia effetto di altra causa, perchè altrimenti tutto sarebbe effetto; il che ripugna evidentemente, perchè non si dà effetto senza causa. Si andrebbe inoltre all' infinito, e infinito sarebbe il numero degli esistenti. Altro assurdo.

Causa, che non sia effetto di altra causa, non può essere che una sola. Perocchè l' essere necessario è un solo, come si è già veduto. Gli altri esseri non essendo necessari, e non avendo perciò ragione in sè di loro esistenza, la devono avere nell' Essere necessario. Essi son dunque tutti produzioni dell' Essere necessario, e l' Essere necessario è il solo, che sia causa, e non effetto.

Gi esseri necessari non avendo in sè ragione di esistere, per sè stessi sono un nulla. Dal nulla adunque devono passare all' esistenza. Il nulla non può darsi l' esistenza da sè, perchè quello, che non è, non può operare. Oltre adunque di dover esser produzioni dell' Essere necessario, sono produzioni dal nulla, e l' Essere necessario è una causa creatrice.

Gli esseri contingenti non solo non hanno in sè la ragione di loro esistenza, ma neppure di continuare nell' esistenza ricevuta. Perocchè gli esseri contingenti niente hanno se non quello, che ricevono. Se ricevessero l' esistenza per un certo tempo solamente, continuerebbero ad esistere per quel tempo, e non più. Se dunque esistono per non essere più annientati, egli è perchè son conservati nell' essere. L' Essere necessario adunque è la causa conservatrice degli altri esseri.

Gli esseri contingenti sebbene effetti rispettivamente all' Essere necessario, sono cause essi pure di altri effetti secondari, perche dotati essi pure di forze produttrici.

L'Essere adunque necessario è la causa prima, gli altri esseri cause seconde.

Le cause seconde dipendono dalla causa prima non solo per la continuazione di loro esistenza, ma anche nella produzione de' loro atti, a' quali concorre anche la causa prima, del quale concorso si parlerà nella Teologìa naturale. Gli atti adunque delle cause seconde dipendono da queste come cause prossime, e dipendono dalla causa prima come causa remota.

Anche fra le cause seconde, e create vi è una subordinazione. Altre sono prossime, che producono l' effetto senza cause intermedie, altre remote, che producono l' effetto per mezzo di altre cause. E queste sono più, o meno remote secondo il numero delle cause intermedie. Però non potendosi andare all' infinito nella serie delle cause, vi devon esser degli effetti, di cui non può assegnarsi per causa se non la causa prima. Onde non è sempre giusto il rimprovero, che si fa da taluni a coloro, che nello spiegare i fenomeni di natura non potendone trovare le cause seconde ricorrono a Dio. È vero, che prima convien cercare le cause prossime, e che anche non trovandole non si può sempre sentenziare, che non vi sieno, ma è vero però ancora, che le cause naturali, e create non sempre vi possono essere, perchè si andrebbe all' infinito, e che per ispiegare certi effetti non si può loro assegnare per causa prossima se non la causa prima, ed increata.

Le cause seconde nulla dal nulla posson produrre, perchè essendo infinita la distanza dal nulla all' essere, non può essere superata, che da una potenza infinita. Esse possono dunque agire solamente in sè, ovvero sopra altri esseri già esistenti.

Agiscono in sè, e dentro di sè gli esseri conoscitivi,

perchè gli atti conoscitivi, e gli appetitivi, che ne vengono di conseguenza, sono atti immanenti, e vitali, che si producono, e si consumano dentro l'agente. Agiscono fuori di sè gli esseri e conoscitivi, e non conoscitivi.

Gli atti degli esseri conoscitivi altri sono eliciti, ed altri imperati. Atti eliciti son quelli, che procedono naturalmente da una potenza senza l'impero d'un'altra potenza come l'intendere, che procede dall'intelletto, il volere dalla volontà; imperati quelli, che procedono da una potenza per impero d'un'altra; perchè la volontà può imperare all'intelletto, e alle altre potenze. Quegli atti, che hanno un operato fuori dell'operante, sono tutti imperati, così il muover il braccio è un atto imperato, perchè la volontà impera alla forza motrice di muover il braccio. Al contrario gli atti, che si consumano dentro l'operante, alcuni sono eliciti semplicemente, ed altri eliciti insieme, ed imperati, perchè la volontà può imperare all'intelletto e fargli fare un atto di attenzione, di riflessione, una definizione, un raziocinio ecc. i quali atti sono eliciti dall'intelletto, e imperati dalla volontà, e può imperare anche a sè stessa, e attuarsi sempre più in qualche volizione, o nolizione.

Si divide la causa efficiente in causa principale, ed istrumentale. La causa principale è quella, che assume un'altra causa per produrre l'effetto; istrumentale quella, che viene assunta dalla causa principale a produrre un effetto. Lo scrivente è la causa principale dello scritto, la penna è causa istrumentale. Il fabbro è la causa principale de suoi lavori, il martello, la tanaglia, l'incudine, il mantice, il fuoco ne sono cause istrumentali. E meritamente le cause istrumentali si annoverano fra le cause efficienti, perchè colla loro virtù, e potenza operano l'effetto anche

più da vicino che la causa principale, alla quale però si attribuisce l'effetto, perchè quelle son mosse da questa. Se le cause istrumentali non avessero potenza, e forza, sarebbero inutili alla causa principale. Il nome però di causa principale si attribuisce solamente agli esseri conoscitivi, che soli possono prefiggersi un fine, e adoperare una causa intermedia ad ottenerlo. Se più cause materiali subordinate producono un effetto, nessuna di esse si chiama principale. L'attrazione, che produce tanti effetti per mezzo del moto cagionato ne' corpi celesti, non si chiama causa principale di quegli effetti, ma piuttosto causa universale.

Se la causa principale per ottenere un effetto in vece di adoperare una causa istrumentale materiale adopera una causa volontaria, e libera, si chiama allora causa morale di quell'effetto, perchè sebbene non ne sia la causa fisica, ciò non ostante viene ad essa moralmente imputato come ne fosse la vera causa fisica giusta il comune adagio — *qui per alium facit, per seipsum facere videtur.* — Tal sarebbe chi col comando, col consiglio, e in qualunque influente maniera induce un'altra causa libera ad operare. Anzi per essere causa morale non è neppur necessario, che l'effetto da imputarsi a colpa sia inteso, e voluto espressamente, ma basta, che gli venga data occazione volontaria, giacchè la causa occasionale può essere volontaria, ed involontaria, nel qual ultimo caso l'effetto non viene imputato. Ma è questa una materia, che s'appartiene alla scienza morale.

La causa contiene l'effetto. È un detto assiomatico comune. Ma egli si deve intendere di una contenenza virtuale, che vuol dire contenere la virtù di produrre l'effetto, ma non di una contenenza formale, perchè la causa

non contiene realmente l'effetto, nè può contenerlo, poichè prima di esser prodotto l'effetto non esiste ancora, e quando è prodotto egli ha un'esistenza altra dall'esistenza della causa. La pianta contiene i suoi frutti, ma solo virtualmente, e non formalmente, nè realmente. Non è che in Dio, dove il principio e non causa contiene realmente il principiato, perchè l'esistenza del principio e del principiato è la medesima.

Dall'idea di causa, e di effetto ne viene il principio detto di causalità, che dai più viene enunciato in questi termini — *Ogni effetto deve avere la sua causa.* — Enunciato in questi termini egli è evidentissimo, perchè ogni relativo richiede il suo correlativo, il simile il suo consimile, l'eguale il suo coeguale, e il concetto dell'uno abbraccia anche il concetto dell'altro. Nè si direbbe una cosa eguale, se non avesse il suo coeguale, nè simile se non avesse il suo consimile, nè effetto se non avesse la sua causa. Ma il principio enunciato in questi termini non ha alcuna importanza. Perchè a cavarne qualche buon costrutto, ed argomentare dall'effetto l'esistenza della causa, fa d'uopo provare, che quel tal esser non può esister da sè, d'onde si deduce, che è un effetto, e che pertanto deve avere una causa. Altri perciò enunciano il principio di causalità in questi altri termini — *Ogni cosa che comincia ad esistere, deve avere una causa.* Enunciato in questi termini ha il principio una importantissima verità, perchè serve, fra le altre cose, a dimostrare dall'esistenza del mondo l'esistenza di Dio.

Si vede, che il principio di causalità enunciato ne' giusti suoi termini riceve una dimostrazione, come la possono ricevere anche gli altri primi principî, che si chiamano ciò non ostante evidenti, ed indimostrabili, perchè la di-

mostrazione è così chiara, ovvia, e pronta, che si presenta da sè con piena evidenza. Il solo principio d'indentità — ciò, che è, è — non soffre dimostrazione.

Se vi ha una causa, qual'è la causa prima, la quale è causa, e non può esser effetto, e se vi ha degli effetti che sono effetti, e cause tutt'insieme, quali sono le cause seconde, vi sono anche degli effetti, che per qualunque istante segnato del tempo futuro infinito sono effetti puri, e non cause, perchè sebbene essi pure potranno produrre in seguito altri effetti, per quell'istante, che precede la produzione sono solamente effetti, e non cause.

Causa finale. — Fine è ciò, al cui conseguimento tende nel suo operare l'operante. Si chiama causa, perchè influisce nell'effetto col muovere l'operante, o chi guida l'operante, ad operare, a porre cioè i mezzi atti a conseguire il fine. Mezzo pertanto è ciò, che adopera l'agente per conseguire il fine. Il fine è il primo nell'intenzione, e cagiona il desiderio, è l'ultimo nell'esecuzione, e cagiona il godimento.

Il fine altro è prossimo, ed altro remoto. Prossimo è quello, a cui l'operante tende immediatamente, come quello di chi prende la medicina per risanare. Il remoto è quello, a cui tende l'operante per mezzo di fini intermedi, come di quello, che prende la medicina per risanare, e vuole risanare per travagliare. Medicina è mezzo, risanare fine prossimo, travagliare fine remoto. Il fine sarà più, o meno remoto secondo il maggiore, o minor numero de' fini intermedi, i quali saranno fini rispettivamente a fini anteriori, e saranno mezzi rispettivamente a fini ulteriori. Fra i fini remoti vi ha il remotissimo, ed ultimo, a cui si riferiscono tutti i fini intermedi, remotissimo, ed ultimo in qualche ordine d'operazioni solamente, ovvero

remotissimo ed ultimo assolutamente, e sopra qualunque ordine, ch' è Dio.

Il fine è conosciuto, ed inteso negli esseri intellettivi, conosciuto, e non inteso negli esseri sensitivi, nè inteso, nè conosciuto negli esseri insensitivi, conosciuto però, ed inteso da chi guida tutti gli esseri insensitivi, sensitivi, intellettivi ai loro fini.

Iddio, che come causa prima, ed universale concorre agli atti tutti di sue creature intellettive, sensitive, insensitive, e come causa sapientissima opera con fini parimenti sapientissimi, non può non essersi prefisso il fine più alto, che possa esservi, la manifestazione di sua bontà. Ma questo fine altissimo ed ultimo lo vuol ottenere per mezzo di altri fini al primo subordinati, che sono infiniti, e per la massima parte cogniti a lui solamente da conoscersi poi quando egli si manifesterà faccia a faccia a suoi eletti. Ad ottener tutto questo egli impresse nelle cause seconde una tendenza a fini determinati quali più bassi, e quali più alti, quali cogniti alle medesime, e quali ed esse occulti. Negli esseri insensitivi impresse una tendenza a fini più bassi, e ad essi incogniti, che dagli Scolastici vien chiamata *appetito naturale*, per cui il fuoco tende a riscaldare, l' acqua a refrigerare, il grave a cadere. Negli esseri sensitivi impresse una tendenza a fini un po' più alti, e ad essi anche con cognizione imperfetta conosciuti, che chiamasi appetito sensitivo, ed istinto. L'augello raccoglie paglie, e loto per formare il nido, e forma il nido per allevarvi i pulcini. Negli esseri intellettivi, come gli angeli e l'uomo impresse una tendenza a conoscere il vero, e volere il bene, che si chiama appetito intellettuale, e volontà, la quale tende per intrinseca necessità alla felicità, che consiste nel conseguimento del sommo Bene, ma essendo libera, e

difettibile nella scelta de' mezzi, che vi conducono, non arriva sempre a conseguirlo. Ma di ciò più diffusamente nella psicologia ed etica.

Causa materiale. — Materia è la sostanza, di cui son composti i corpi. Si chiama causa, perchè necessaria all' esistenza de' corpi, la quale siccome procede dalla causa efficiente, che la produce, dalla causa finale, che muove l' efficiente a produrla, procede anche dalla materia, che ne forma una parte. Propriamente è il principio primo intrinseco, che sopravvenendo la forma come principio secondo la fa diventar il tal corpo.

È questa la materia *ex qua* come dicono gli Scolastici diversa dalla materia *in qua*, che è il soggetto d' inerenza a cui cioè ineriscono le entità, come il muro, a cui inerisce la bianchezza, e diversa dalla materia *circa quam*, che è l' oggetto, intorno al quale si raggira l' azione di un agente, come il marmo è la materia, intorno alla quale si raggira l' arte dello statuario.

La materia *ex qua* altra è informe, ed altra formata. Materia informe é quella, che gli Scolastici chiamano *materia prima*, e di cui dopo aver annunciato la creazione del cielo, e della terra parla il Genesi cap. 1. con queste parole — *Terra autem erat inanis, et vacua* — cioè informe, come spiegano gli interpreti. Sopra la quale materia prima corrono due sentenze, che sia l' ultimo grado dell' essere fra tutti i possibili, e che sia pura potenza della sostanza materiale.

Fra l' unità, e lo zero si possono secondo le teorie algebriche inserire altre quantità per numero infinite senza poter mai dall' unità arrivare allo zero. Così si potranno formare le progressioni geometriche $1, \frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}$, ecc.

$1, \frac{1}{3}, \frac{1}{6}, \frac{1}{12}$, ecc. $1, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16}$, ecc. fino all' infinitesimo e il nulla senza mai raggiungerlo. In simil guisa perchè si tratta anche qui di gradi, e di quantità fra l' essere meno perfetto creato da Dio, che si può prendere per l' unità, ed il nulla ch' è lo zero, giacciono gradi dell' essere differenti fra loro infiniti di numero. Neppur dunque la materia prima creata da Dio può esser l' ultimo grado fra gli esseri possibili.

Similmente la materia prima si chiama informe, perchè nella sua creazione non avea ancor ricevute le forme che ebbe poi di luce, di fuoco, d' aria, di pianta alle quali cose tutte si dice ch' era in potenza, perchè poteva convertirsi, come fu convertita in tutte queste sostanze. Ma non si può dire informe, in quanto che essa non avesse forma alcuna. Perocchè ed era, ed esisteva sotto qualche forma, che altrimenti non avrebbe potuto esistere. È questa dottrina chiara dell' Angelico 1. 66. 1. — *Impossibile est dicere, quod informitas materiae tempore praecesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis praecessit duratione, haec erat jam in actu: hoc enim creatio importat. Creationis enim terminus est ens actu: ipsum autem, quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam praecedere sine forma est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem.* — La materia dunque non si può dire *pura potenza*, ovvero se tale si vuol chiamare, come alle volte la chiama anche l' Angelico, si deve chiamare pura potenza in quanto materia *in quantum hujusmodi*, come dice lo stesso Angelico 1. 4. 1. perchè in quanto materia non è che in potenza ad esser luce, fuoco, aria, oro, ferro, pietra, ma in quanto è un essere essa

stessa, è già un essere in atto, e sotto una forma determinata.

La materia la chiama S. Tommaso *infinita in potenza.* Con ciò non vuole egli dire, che la materia *possa* veramente diventar *infinita*, ma solo, che può ricevere qualunque forma, come si disse di luce, di fuoco, d'aria, ecc. Così un pezzo di creta si può dire infinito in potenza, perchè in mano al vasaio può prender la forma di qualunque stoviglia, o vaso. Così una massa di bronzo, d'argento, d'oro può ricevere forme infinite

La materia è un essere composto. Ma i primi componenti devon esser semplici. Perocchè se fossero composti non sarebbero primi, perchè avrebbero essi pure altri componenti. Ora i primi componenti vi devon essere, perchè altrimenti non vi sarebbero neppure i secondi, nè i terzi, nè i quarti. Si andrebbe all'infinito, e infiniti sarebbero i componenti, e le parti della materia. Ora il numero attuale infinito di esseri è un assurdo, come tutti concedono. La ragion del composto in quanto composto sta nè componenti. Se tutto è composto, non si arriverà mai a trovare i primi componenti, e questi mancando manca la ragion del composto.

Dall'esser semplici gli elementi della materia si può, e si deve dedurre, che una, ed omogenea sia la prima materia di tutti i corpi. Quest'illazione potrebbe essere forse da taluno contraddetta. Eppure anche ammesso, che una, ed omogenea sia la materia elementare di tutti i corpi, si può benissimo intendere come ne venga l'infinita varietà ne' medesimi. Dotati i primi elementi di diverse forze, e combinati insieme formano i secondi elementi. I secondi elementi combinati con altri ora con una legge, ed ora con altra formano i terzi, ed altri ancora, che sono

poi dall'arte decomponibili, o indecomponibili. Quelli, che sono indecomponibili, ovvero non si è ancora arrivato a decomporli, si chiamano *corpi semplici*, non perchè sieno semplici, ma perchè non si possono decomporre ne' loro costituenti. Di corpi semplici quattro soli ne ammettevano gli antichi, terra, acqua, fuoco, aria. Ma questi stessi pretesi elementi sono stati decomposti da fisici moderni, le cui esperienze hanno dato un grosso numero di corpi elementari.

Come negl'esseri materiali la materia è quella, che ricevendo la forma diventa un corpo di quella tale, o tal altra specie, così negli esseri immateriali non vi può esser materia, ma invece della materia vi dev'essere un sostrato quello, che altrove si è chiamato essere fondamentale, capace di ricevere inerenze, entità, forme o positive, o negative, che lo fanno diventare della tale o tal altra specie. Ogni essere creato è mutabile. Se nelle mutazioni, a cui soggiace, non vi fosse qualche cosa di stabile, che non v'ha soggetto a mutazioni, non si potrebbe conservare l'identità del soggetto. Trovasi presso gli Scolastici, che la potenza è come il materiale, l'atto come la forma, e così pure come materia è il genere, e come forma è la differenza, che determina la specie. Ora il sostrato, e l'essere fondamentale è bene in potenza a ricever in atto le entità, e forme, e passare da un essere indeterminato, e generico ad un essere determinato, e specifico. Si opporrá: anche il sostrato e l'essere fondamentale deve avere anch'egli la sua forma. Si, e per questo si rassomiglia alla materia prima, che come essere ha la sua forma, e come materia è atta a ricevere altre forme. Così il sostrato, di cui si tratta, come essere ha la sua forma, e come sostrato riceve altre forme. Qual'è la

forma propria del sostrato? L' essere. Ciò che ha l' essere è come la materia, l' essere ne è la forma. Fu questa infatti la definizione, che si diede dell' ente — ciò, che ha essere. — Si potrebbero citare in favore di quest' opinione non pochi autori, che si posson vedere nel P. Suarez. Ne accenna anche l' Angelico, il quale parlando di quella composizione, che può esser nell' angelo, non disapprova il detto di quelli, che ammettono nell' angelo la composizione di — *ex quo est, et quod est, vel ex esse, et quod est, ut Boet. divit.* — 1. 50. 2. ad 3.

Causa formale. — Forma è ciò che dà l' essere alle cose, secondo l' antichissimo detto — *Forma dat esse rei* — La sapienza è una forma, perchè dà al soggetto, che informa, l' essere di sapiente. Ha vera ragion di causa, perchè nessuna cosa può esistere senza una forma, che la faccia essere o angelo, o uomo, o pianta, o pietra, o ente almeno.

Si divide la forma in forma sostanziale, ed in forma accidentale. Nello spiegar le quali s' affaticano gli Scolastici immensamente, nè sono concordi le loro opinioni. Convengono però in questo, che la forma sostanziale sia quella, che costituisce una cosa nel suo essere, ed accidentale quella, che aggiunge un essere alla cosa già costituita nell' esser suo.

E qui si vede subito una gran differenza fra forma, ed entità. L' entità è sempre un' astratto, una cosa, che inerisce ad altra come soggetto sia essa essenziale, sia accidentale. La forma può essere un' astratto, ed un concreto, ed anche una cosa in sè sussistente. Onde ogni entità è una forma, ma non ogni forma è entità.

Vi sono delle forme per sè sussistenti separate affatto della materia cioè gli angeli composti al più *ex quo est, et quod est*, come si disse più sopra.

Vi sono delle forme semplici per sè sussistenti informanti la materia, e sono le anime umane unite a corpi organici. Esse sono per sè sussistenti, perchè hanno un' operazione, a cui il corpo non comunica, onde possono esistere, ed esiston di fatto anche quando vengono per morte dal corpo separate. Che esse sieno unite a corpi, è cosa per sè palese, e che vi siano uniti come loro forma si può chiaramente dimostrare. Per ora basti un cenno solo. È l' anima, che dà al corpo l' essere di corpo umano. Se si dicesse, che l' anima sta nel corpo come motore, il corpo non si potrebbe dire corpo umano, come non si dice nave umana una nave, perchè vien mossa da un uomo. Neppure si potrebbe dire corpo umano, se si ponesse, che l' anima sta nel corpo, come di esso corpo vestita: perchè la veste, che veste un uomo, non si può dire veste umana. Al contrario dicendosi con proprietà, che il nostro corpo è corpo umano, è necessario il porre, che l' anima ne sia la forma, perchè gli dà un essere, che prima non aveva, l' essere di corpo umano. Due sono i componenti dell' uomo, l' anima, e il corpo. È forse l' anima, interroga S. Agostino, che riceve vita dal corpo, o non piuttosto il corpo, che riceve vita dall' anima? Il corpo senza dubbio riceve l' essere di vivente dall' anima. Questa dunque ne è la forma vivificante.

Oltre ad esser l' anima forma del corpo umano si può anche dire forma dell' uomo, come tale la chiama anche l' angelico. Nè il corpo è l' uomo, nè l' anima è l' uomo, ma uomo è il composto. Ora il composto da chi riceve se non dall' anima vita, senso, intelligenza, nel che consiste l' essere d' uomo? L' anima adunque è quella, che dà l' essere d' uomo al composto, e perciò ne è la forma.

Il termine *forma* è un termine malviso a non pochi

fra moderni, i quali si credono di ravvisare in esso delle qualità occulte. Ma perchè chiamare qualità occulte ciò, che con lucidissima definizione si spiega? Il termine è registrato ne' lessici tutti, usato da scrittori sacri, e profani, e dallo stesso Apostolo Paolo, che ad Philip. 2. 6. dice del Redentore — *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* — Anzi questi stessi, che vorrebbero eliminare quel termine, l'ammettono poi senza avvedersene annoverando fra le cause la causa *formale*, e adoperando senza difficoltà il verbo *formare*, ed i composti *informare, riformare, deformare* ecc. Ne usa il Concilio Generale Viennese percotendo d'anatéma chi negasse, che l'anima sia forma del corpo umano. Ne usa il maggior Poeta nel Cantico IX del Purgatorio

Sordel rimase, e le altre gentil *forme.*

Vi sono delle forme semplici non per sè sussistenti, che informano la materia, e sono le anime belluine. Che sieno semplici si dimostrerà poi a suo luogo. Che non sieno per sè sussistenti, ne è prova il dipendere esse interamente da loro corpi, distrutti i quali è forza, che periscano. Che sieno forma de' loro corpi, e di esse stesse, valgono le ragioni addotte per le anime umane.

Anche le piante vivono, e loro si assegna un'anima chiamata vegetativa, la quale non è una sostanza, che viva nel corpo della pianta, ma una forza di cui è dotata per attrarre il suo nutrimento, aumentare, e generare. In questo consiste la loro forma sostanziale.

Gli altri corpi non hanno anima, tuttochè la scuola Rosminiana contro l'universale convincimento voglia loro assegnare un senso. La loro forma sostanziale consiste in

una tale disposizione delle parti elementari, e in un corredo di qualità, che fa loro acquistare l' essére d' oro, d' argento, di stagno, di fuoco, di luce, di vino, di acqua ecc.

Nè si dica, che questa forma assegnata alla piante, e ai corpi inanimati non è la loro forma sostanziale, ma solo accidentale, che può facilmente alterarsi. Tutto in natura è soggetto ad alterarsi, e corrompersi per dare luogo a nuove generazioni, e perció anche le forme sostanziali sono soggette ad alterarsi, e corrompersi per dare luogo ad altre forme sostanziali. Ma questo non prova, che non sieno sostanziali. Il corpo umano ha per forma sostanziale l' anima, ma l' avere il corpo umano per forma sostanziale una forma così nobile, questo impedisce forse, che egli non perda questa forma sostanziale bellissima, e non acquisti in vece quella di deforme cadavere? Ogni corpo umano muore, e perde la sua forma sostanziale, che aveva, eppure susssiste sempre egualmente, che l'anima è forma sostanziale del corpo. Così il cibo, che si converte in chilo, il vino in aceto, l' acqua in vapore perdono la loro forma sostanziale, che gli faceva esser cibo, vino, acqua. Ma questo non vieta che la tale disposizione delle parti elementari del cibo, vino, acqua non sieno la loro forma sostanziale. Si avverte in fine, che anche nelle forme avrebbe luogo quello, che si disse delle entità, che un'entità può essere accidentale in una cosa, ed essenziale nell' altra, e così anche una forma potrebbe essere sostanziale in un essere, ed accidentale in un altro, se le forme, come le entità, si riportassero a diverse specie, o generi. L' esser monocolo per esempio sarebbe forma accidentale all' uomo preso in universale, e sarebbe forma sostanziale nella specie d' uomini monocoli. Ma perchè le

forme si consideran sempre negli individui della medesima specie, quello ch' è forma accidentale in uno, non può essere forma sostanziale in un altro. Se l' esser monocolo è forma accidentale in uno, non può essere sostanziale in un altro.

§. 2. RELAZIONI DI RAGIONE.

1. *Identità.*

Essendo l' identità una relazione ricerca due correlativi. Ma presentando l' identità il concetto d' unità, ed essendo contraddittorio il concepire unità fra due cose, che non sarebber più due, convien rinvenire l' unità nella cosa una in sè, doppiandola intellettualmente col riferirla a sè medesima sotto diversi rapporti. Onde l' identità si dovrà definire l' unità d' una cosa considerata sotto a più rapporti, ovvero in altri termini l' unità reale d' una cosa nella sua pluralità concettuale. Onde *idem* il medesimo si dirà ciò, che è uno sotto diversi rapporti: ovvero ciò, che è uno in sè, ed è più sotto diversi concetti. La pluralità de' rapporti, e de' concetti risguarda il tempo, il luogo, il nome ecc. Risguarda il tempo. Così l' io d' oggi, è l' *idem*, il medesimo coll' io d' ieri. Questa identità sarà sempre più perfetta, qnanto meno la cosa sarà soggetta a mutazioni, perchè ogni mutazione diminuisce alquanto l' identità. Iddio solo, che non soggiace a mutazione è sempre, e perfettamente *idem* con sè stesso. Onde il Salmista Ps. vol. 28. — *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.* — Dell' uomo in contrario e così di tutte le cose si ha in Giobbe 14. 2. — *Numquam in eodem statu permanet* — Risguarda il luogo. Il Sacratissimo Corpo di

nostro Signore nell' Eucarestia è *idem* il medesimo in tutte le ostie consacrate, e *idem* col Corpo dello stesso Signor nostro in cielo. Risguarda il nome. Pietro è *idem* con Cefa, Paolo con Saulo, Matteo con Levi.

L' identità ha luogo siccome negli esseri, quando si riferiscono a sè stessi sotto diversi rapporti, così anche nelle forme ed entità: in queste però bisogna distinguere l' identità numerica, l' identità specifica, l' identità generica. L' identità numerica di forma, ed entità non è che in Dio, dove l' essenza, e gli attributi sono uni di numero nelle tre persone. Nelle altre cose l' identità di forme, ed entità non è mai numerica, perchè l' essere d' una cosa non è mai l' essere di un' altra, ma è solo specifica, o generica, come si vedrà altrove.

Si prendono bene spesso per tutt' uno identità e identicità, *idem*, e *identico*. Ma vi è una differenza, come si scorge nell' uso accurato di questi termini; perocchè l' identità, e l'idem si riferiscono propriamente alle cose; l' identicità, e l' identico alle dizioni, o formole, colle quali si esprimono le cose. Le cose si dicono piuttosto *eadem* con sè stesse, che non identiche. Così l' io d' oggi si dirà piuttosto *idem* coll' io d' ieri, che identico. Il Sacratissimo Corpo di nostro Signore si dirà piuttosto *idem*, che identico a quello nel cielo. Al contrario non si posson chiamare una sola, ed *eadem* dizione, una sola, e medesima *eadem* espressione, una sola, e medesima *eadem* formola due di esse, sebbene esprimano la stessa cosa, ma si diranno identiche. Il dire *uomo*, e dire *animal ragionevole* è un dire la medesima cosa; ma le dizioni sono diverse. Non si può dire, che sieno una sola, e medesima dizione, ma solo, che sono identiche, perchè esprimono la stessa cosa.

Distinzione. — All' identità si oppone la distinzione, la

quale è la negazione d'identità, ossia la non identità fra le cose, ovvero ciò, che fa esser le cose altro, ed altro. Onde altro è cio, che non è *idem* il medesimo col suo correlativo, ovvero più rigorosamente che è il non *idem*, che ha la non identità col correlativo. Si vede la diversità dei due concetti *l' altro*, *un altro*. In quanto correlativo si dice l'altro, in quanto non *idem* col correlativo si dice un altro. Se si paragona Pietro con Paolo, Paolo è l'altro de' correlativi, ma perchè Paolo non è Pietro, Paolo oltre esser l'altro de' correlativi, è anche un altro da Pietro. Al contrario se paragono Saulo con Paolo, Paolo è l'altro de' correlativi, ma non è un altro da Saulo, perchè Paolo, e Saulo sono la stessa persona. Se pertanto all' *altro* come correlativo corrisponde l' *alter* dei Latini, all' *altro* come non identico al correlativo corrisponde l'*alius*.

Non sarà inutile il far riflettere, che *altro* ed *altro* si può dire delle persone divine in genere maschile, perchè questo si riferisce alle persone, che ciascuna è distinta realmente dalle altre, ma non in genere neutro *altra ed altra cosa*, perchè allora si riferisce all' essenza, che è una, e non altra, e altra. Onde i Padri della chiesa approvavano, che in Dio il Figliuolo si dicesse *alius* a Patre, ma non *aliud*.

Si divide la distinzione in distinzione reale, ed in distinzione di ragione, o logica, o mentale che voglia dirsi. La distinzione reale è la distinzione di cosa da cosa in sè stessa. *Distinctio rei a re.* La distinzione di ragione è la distinzione di cosa da cosa secondo i concetti, che le rappresentano. La distinzione fra Pietro, e Paolo è distinzione reale, perchè Pietro è per sè stesso un altro da Paolo. Il che ha luogo anche fra le divine persone. Ma non solo fra i supposti, e le persone vi ha

distinzione reale, vi ha pure distinzione reale trattandosi di esseri creati fra essi, e le loro potenze, e nelle potenze fra loro. È questa dottrina costante di S. Tommaso, che le potenze nè nell' angelo, nè nell' uomo, nè in qualunque cosa creata non sono la loro sostanza. Infatti si dice con tutta proprietà, che Iddio ha dato l' intelletto agli angeli, l' intelletto, e il senso all' uomo, il solo senso a bruti. Se le potenze fossero la sostanza stessa, in cui ineriscono, queste espressioni verrebbero a dire, che Iddio ha dato l' angelo all' angelo, l' uomo all' uomo, il bruto al bruto. Si aggiunge, che se Iddio ha dato l' intelletto all' angelo, e all' uomo, e il senso a bruti, potrebbe di potenza assoluta anche toglierlo, e l' angelo, l' uomo e il bruto resterebbero ancora qualche cosa. Si dica lo stesso delle potenze fra loro. Iddio di potenza assoluta potrebbe togliere ad un uomo la ragione, e resterebbe col solo senso. È dunque la sensività distinta realmente dalla ragione.

Si disse nelle cose create, perchè in Dio la cosa corre in diversa maniera. La distinzione fra l' essenza divina, e i divini attributi, e fra un attributo, e l' altro è una distinzione non certo reale, perchè in Dio tutto è uno, e identico, dove non esiste opposizione di relazione, ma logica, e di ragione solamente, perchè il concetto di essenza si distingue dal concetto di attributo per una significazione diversa, e cosi anche il concetto di un attributo si distingue dal concetto di un altro attributo, il concetto per esempio di bontà dal concetto di giustizia.

La distinzione logica, o di ragione altra ha fondamento nella cosa stessa, la quale sebbene una, e semplice equivale a più cose, e perciò può essere conceputa con diversi parziali concetti, in quanto cioè equivale ad una cosa, ovvero in quanto equivale ad un' altra. L' intelletto, e la

volontà in Dio sono *a parte rei* la stessa cosa, la stessa essenza divina, ma si distinguono logicamente fra loro, perchè l' intelletto è l' essenza divina, ma in quanto intende, e la volontà è l' essenza divina in quanto vuole. Sebbene l' essenza divina sia sempre la stessa, i concetti sono fra loro distinti. Perchè questa distinzione logica, e di ragione ha fondamento nella cosa stessa, che si distingue, si chiama da Teologi distinzione *rationis ratiocinatae.* A questa pare, che si possan ridurre tutte la altre distinzioni, che trovansi presso i Teologi stessi distinzione virtuale, distinzione modale, distinzione formale *ex natura rei* ecc.

Vi ha un'altra distinzione logica, o di ragione, che non ha fondamento nella cosa, ma in un' operazione dell' intelletto, che perciò si chiama da Teologi distinzione *rationis ratiocinantis*, come la distinzione fra *uomo* preso per soggetto d' una proposizione, e *uomo* preso pel predicato.

La distinzione non induce diversità. Le tre divine persone sono distinte, e non diverse. Potrebbe Iddio creare due esseri, due uomini per esempio, perfettamente, ed in tutto eguali: essi sarebber distinti, altro, ed altro, ma non diversi.

Diversità. — Diversità si usa alle volte nel significato di distinzione, onde si dice Pietro, e Paolo sono due diverse persone, in vece di dire sono due persone distinte, nel qual senso sarebbe opposta a identità. Ma questo non è il suo proprio, e stretto significato, come apparisce anche da questo solo, che le tre persone divine sebbene distinte non si possono chiamare diverse. La diversità ha luogo, quando uno de' correlativi ha qualche cosa di più, che l' altro non ha, onde diversità si potrà definire lo stato di due correlativi, di cui uno ha qualche cosa, che

l' altro non ha. Maggiore o minore sarà la diversità secondo il numero delle cose, che uno ha, e l' altro non ha, che farà essere i correlativi più, o meno diversi fra loro. Le cose si diranno del tutto diverse, se nulla, o poco abbiano fra loro di comune. L' uomo e diverso dal bruto, perchè ha la ragione, che il bruto non ha. L'uomo sapiente è diverso dall' insipiente. Il triangolo rettangolo è diverso dagli altri triangoli.

Differenza. — Secondo Aristotele seguito dagli Scolastici ***diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt***, e vuol dire, come spiega anche l' Angelico 1. 3. ad 3. e 90. 1. ad 3. che differenti si chiamano quelle cosé che in parte convengono, e in parte sono diverse, mentre diverse sono anche quelle, che in nessuna parte convengono, per cui ogni differente è diverso, ma non ogni diverso è differente. In quanto a differenti è necessario, che siano composti, perchè vi possano essere le parti, che convengono, e le parti, che disconvengono. L' uomo ed il leone sono differenti, perchè convengono nell' essere sensitivo, e disconvengono nella ragione, di cui è privo il leone. I diversi al contrario possano esser semplici, perchè non fa bisogno, che abbiano cosa, in cui convengano. Così, secondo l' esempio che porta l' Angelico, la materia prima, e Dio, che non convengono in cosa alcuna, sono diversi e non differenti. Ma il non convenire in cosa alcuna bisogna intenderlo in senso precisivo, vale a dire, che si prescinde da ciò, in cui convengono, perchè è necessario, che tutte le cose convengano almeno analogicamente nell' essere ad eccezione dell' essere e del nulla, che perciò non potrebbero chiamarsi differenti, ma diversi del tutto. Secondo il placito pertanto degli Scolastici differenza si definirebbe lo stato di quelle cose, che conve-

nienti in parte, in parte disconvengono. Diversità, e differenza però sono due termini, che usansi spesso promiscuamente.

2. *Somiglianza e dissomiglianza.*

Somiglianza è identità nelle forme. E siccome le forme altre sono sostanziali, ed essenziali, ed altre accidentali, così si può la somiglianza definire identità nell'essenza, o nelle qualità. Onde simile si dirà ciò, che ha con altri identità di essenza, o di qualità. La somiglianza per identità di sole qualità è la minima. Sarebbe somiglianza per sole qualità quella di un volto rosseggiante come il fuoco, o candido come la neve. Più saranno le qualità identiche, maggiore sarà la somiglianza. La somiglianza per identità di essenza è più perfetta. Un uomo è somigliante ad un altro uomo per identità di essenza, onde il dovere nell'uomo di amare i suoi simili. Più perfetta ancora sarà la somiglianza, se si accoppiano le identità di essenza, e di qualità tutte insieme. Bella è la somiglianza d'un uomo sapiente con un altro uomo sapiente, in cui si uniscono la stessa essenza, d'uomo e la rara qualità di vero sapiente. Perfettissima sarà la somiglianza, se l'identità di essenza non sarà una di specie ma una di numero. Questa trovasi solamente in Dio, dove le tre persone hanno tutte e tre la stessa essenza, e perfezioni une di numero, e non di specie all'opposto delle altre cose tutte, dove l'essenza, e le perfezioni sono une di specie, e non di numero. Onde la consostanzialità delle divine persone è la più perfetta somiglianza, che esister possa.

Siccome tutti i creati, e tutti i possibili convengon tutti almeno analogicamente nell'essere, tutti si rassomi-

gliano in qualche maniera fra loro, e con Dio; con Dio come esemplare, fra loro come copie dello stesso esemplare.

L' opposto di questa relazione è la dissomiglianza, che è la diversità nelle forme. Per la ragione accennata la dissomiglianza non può mai esser totale, perchè tutte le cose nell' essere almeno si rassomigliano. Il concetto di dissomiglianza pare più ristretto che il concetto di diversità, e di differenza perchè la dissomiglianza consiste nelle forme, la diversità, e la differenza risguardano le forme non solo, ma anche gli atti. Due persone, che hanno la stessa forma, ch' è l' intelletto, sono diversi, e differenti nel modo di ragionare, di parlare, di vivere.

3. *Eguaglianza e disuguaglianza*.

L' Eguaglianza è l'identità nella quantità dell'essere. Onde eguale è ciò, che ha con altri la stessa quantità di essere. Si dirà che *A* è eguale a *B* se contiene l'unità lo stesso numero di volte. Si dirà, che due sono di eguale intendimento, se hanno lo stesso numero, e chiarezza d'idee, la stessa facilità di ragionare. Disuguaglianza è la diversità nel quantitativo dell' essere. Ciò, in cui una cosa supera l'altra, si chiama la lor differenza. Il dieci supera l' uno, e il nove ne è la differenza. Quello che supera si dice il maggiore, quello ch' è superato, il minore.

4. *Contrarietà e contraddizione*.

Contrarietà risguarda le cose, contraddizione risguarda, come indica il termine stesso, le dizioni, o proposizioni. Contrari son quelli, di cui l' uno distrugge l' altro, come

luce, e tenebre, virtù, e vizio, amore, e odio. Onde contrarietà è lo stato di quelle cose, di cui una distrugge l'altra. Contradditorie sono quelle proposizioni, delle quali una nega ciò, che l'altra afferma. Pietro è buono, Pietro non è buono. Vi sono anche le proposizioni contrarie di cui nella Logica.

5. *Opposti.*

Gli opposti propriamente, e secondo l'origine della parola risguardono la posizione, e il luogo, in cui si trovano, e sono quelli, le cui rispettive posizioni stanno l'una rimpetto all'altra, come i due poli del mondo e della calamita, la mano destra, e la manca, i due stipiti d'una casa. Per analogia poi il termine *opposti* si è allargato a significare i due termini di qualunque relazione. Principiato è l'opposto del principio, effetto opposto della causa, e così a vicenda principio l'opposto del principiato, causa opposto di effetto. Perocchè i due correlativi si fingono dall'intelletto come in posizioni opposte, a guisa di due eserciti nemici, che stanno a fronte per combattersi.

Le quantità positive, e negative, che s'incontrano presso gli Algebristi, e Geometri non per altro si chiamano tali, che per l'*opposto* loro modo di esistere. Tutte le quantità per sè stesse sono positive, ma l'una si chiama negativa rispettivamente ad un'altra per significare, che trovasi in opposta posizione. Così un'ordinata nel circolo tirata al di sotto del diametro si chiamerà negativa, se siasi chiamata positiva quella al di sopra. Le quantità, che scemano per diventare da positive negative, passano per lo zero. Perocchè si chiama positiva quella quantità, ch'è maggiore di

zero, e negativa quella che n'è minore. Lo zero sta fra mezzo il positivo ed il negativo, ed egli ne è il limite.

CAPO IV.

GENESI IDEALE E REALE DEGLI ESSERI.

Coll'essere e coll'entità finora descritte, messe insieme o intellettualmente. o realmente si vengon a formare le essenze, e le esistenze degl'esseri tutti, se intellettualmente le essenze, se realmente, le esistenze.

ART. I.

ESSENZE.

Di una cosa convien distinguere tre sorte di essenze, essenza tipica, essenza ideale, essenza reale o fisica.

§ 1. ESSENZE TIPICHE

L'essenza tipica è quella, dalla quale come esemplare si cava l'essere ideale della copia, e poi il reale della medesima. Così il dipintore nel fare un ritratto dalla essenza della persona, che vuol ritrarre, la quale risulta dalla sua statura, proporzione delle membra, guardatura, colore ecc. come da esemplare ne cava prima l'ideale della copia, e poi in fine il reale della medesima. L'essenza di quel tale è l'essenza tipica del suo ritratto, e quel tale ne è il tipo. Si disse, che tutte le cose create,

e che posson da Dio crearsi, non in altra maniera posson da Dio crearsi, nè in altra maniera da Dio intendersi, se non come copie parziali, ed imperfette di sua essenza. Dunque la divina essenza è l' essenza tipica, e prototipica di tutte le cose, e Iddio ne è il prototipo.

Si vede apertamente, che questa essenza non entra nè nell' essere, nè nell' esistere delle cose create, e che anzi ne è infinitamente lontana.

§ 2. ESSENZE IDEALI.

L' essenza ideale, quella che s' intende, quando si dice assolutamente essenza, suol definirsi in diverse maniere.

Taluni la definiscono per la non ripugnanza, e non contraddizione d' una cosa. Definizione, che non può ammettersi. Perocchè 1.° un predicato del tutto negativo non dice ció, che vi è di positivo in una cosa. Ora qualche cosa di positivo dev' essere anche nella essenza, perchè del tutto negativo non vi è che il nulla, il quale di più si concepisce anch' egli per mezzo di un positivo che poi si nega. 2.° Nelle essenze semplici è nugatorio il dire non ripugnanza, e non contraddizione, perchè la pugna, e contraddizione non può darsi, che fra due concetti. 3.° Nelle essenze composte la non ripugnanza, e non contraddizione presuppone quelle cose, che s' accordano fra loro, e vanno di conserva, le quali come essenziali, che sono d' una cosa non si devono omettere nella definizione. 4.° Nel definire non si tratta di sapere, se le cose ripugnano, o no, ma si tratta di sapere che cosa esse sono.

Altri definiscono l' essenza per la possibilità delle cose. Definizione essa pure viziosa. La possibilità delle cose non

dice che cosa esse sieno. Dappoi per la possibilità d' una cosa o intendono la possibilità intrinseca, ch' è la non ripugnanza, e non contraddizione, e ritorna la risposta poc' anzi recata, o intendono una potenza passiva di venire all' atto, e all' esistenza, e allora in 1.° luogo la definizione non si adatta all' essenza divina. 2.° Questa potenza passiva è una non ripugnanza a ricevere l' esistenza, cioè una cosa negativa, come prima, congiunta ad un' entità non assoluta, ma relativa, perciocchè una cosa si dice possibile ad esistere rispettivamente alla causa, che la può produrre. 3.° Gli universali hanno un' essenza, eppure hanno una vera impossibilità di esistere. 4.° Finalmente l' essenza prescinde dall' esistenza.

Altri ancora, come il Rosmini, definiscono l' essenza per la pensabilità della cosa. Definizione non punto migliore. Una cosa è solamente pensabile per l' essere ch' ella è, o che ella ha. La pensabilità della cosa presuppone adunque l' essere della cosa, e la sua essenza.

È molto comune anche quell' altra definizione dell' essenza *ciò, che pel primo si concepisce in una cosa.* Ciò, che pel primo si concepisce in una cosa è l' essere comune. L' essere sarà dunque tutta intera la essenza delle cose tutte. Tutte le essenze saranno eguali, ed identiche, e nessuna differenza, o diversità vi sarà fra essenze ed essenze. L' essenza dell' uomo sarà quella dell' angelo, del bruto, dell' albero, della pietra. Ma i sostenitori di quella definizione intendono pel primo l' essere non solo, ma tutto ciò, che vi è di essenziale. Questo nol dicono nella definizione, e se il dicessero, farebbero entrare nella definizione il definito, perchè gli essenziali d' una cosa sono le parti costituenti l' essenza. Intenderanno pel primo tutto ciò, da cui discendono gli attributi d' una cosa. Ma che

cosa sono gli attributi? Tutto ciò che discende dall'essenza. Ecco un circolo vizioso. Ciò, che pel primo si concepisce in una cosa, ne sarà l'essenza, se la cosa è un semplice, ma sarà una parte sola dell'essenza, se la cosa è un composto. L'essere sarà l'essenza intera dell'essere, ma non sarà l'essenza intera del tal essere.

Gli Scolastici definiscono l'essenza ciò, che una cosa è *quod quid est*, e la chiamano anche *quiddità* dal pronome interrogativo *quid?* perchè all'interrogazione, che cosa è questo, che cosa è quest'altro, si risponde colla definizione la quale dichiara l'essenza, il *quod quid est* della cosa.

Sopra la quale definizione si osserva, che rigorosamente parlando, l'essenza non è veramente *ciò, che la cosa è,* ma è *essere ciò, che la cosa è.* Ciò, che la cosa è, è la cosa stessa, e se la cosa è un composto, ciò, che la cosa è, è la cosa stessa divisa per mezzo della definizione nei suoi componenti, genere, e differenza. Ora l'essenza d'una cosa non è la cosa stessa. L'essenza dell'uomo non è l'uomo, e non è neppure animal ragionevole, ma di essere animal ragionevole. L'essenza del triangolo non è una figura chiusa da tre linee, ma piuttosto di essere una figura chiusa da tre linee. Il che ha luogo tanto ne' concreti, quanto negli astratti, con questa differenza dell'*avere* ne' concreti, dell'*essere* negli astratti. L'essenza dell'uomo, cosa concreta, è di *avere* l'umanità, ovvero di esser una cosa che *ha* l'umanita. L'essenza della virtù è di *essere* un abito buono. Lo stesso ne' semplici. L'essenza dell'essere è di *esser* l'essere. Onde la definizione potrebbe essere alquanto modificata. In vece di dire *essentia est id quod quid est,* si potrebbe dire: *essentia est esse id quod quid est,* l'essenza è l'essere ciò, che la cosa è, ovvero l'essenza d'una cosa è di essere ciò, che dessa è.

L' essenza però suol prendersi non solo nel senso ora spiegato *di essere ciò, che la cosa è,* ma anche per l'essere astratto, che è nelle cose. Nel primo senso si dice, che l'essenza dell' uomo è di essere una cosa, che *ha* l' umanità. Nel secondo senso si dice, che l' umanità è l' essenza dell' uomo,. e scomponendo l' umanità nè suoi due componenti che l' animalità e la razionalità sono le due parti, che compongono l' essenza dell' uomo, i due essenziali dell' uomo. Il quale secondo senso è anch' egli diverso dal senso della definizione scolastica, perchè altro è il dire, l' essenza è *ciò, che la cosa è*, altro il dire *l' essere, ch' è nelle cose*, perchè questo è sempre un astratto, quello puó essere un concreto. Ora per abbracciare tutti due i sensi, in cui si prende l' essenza, cioè di essere ciò, che una cosa è, ovvero l' essere che è in una cosa, si può dire, che l' essenza è l' essere delle cose, perchè *essere* significa tanto l' essere, ch' è in una cosa, quanto l' essere ciò, ch' ella è. Ma perchè si tratta ora di essenza ideale, non di essenza reale, si può ritenere la definizione già data nella *disertazione sulla natura, ed origine delle idee*: l' essere intelligibile delle cose, *esse intelligibile rerum*, intendendo l' *intelligibile* in quanto si contrappone al reale, od esistente, ovvero ne prescinde. Onde perchè anche il reale, ed esistente è intelligibile, si può a maggior precisione aggiungere all' intelligibile la reduplicazione. L' essenza è l' essere intelligibile in quanto intelligibile delle cose, *esse intelligibile quatenus intelligibile rerum.*

Ammessa, se è da ammettersi, questa definizione delle essenze, è da vedersi quello che proponevasi, come dalla composizione intellettuale dell' essere colle diverse entità se ne formino le essenze ideali.

Le essenze si trovano prima nella mente divina, e poi nelle altre menti. L'intelletto divino contemplando la sua essenza la comprende in tutta la sua intelligibilità, cioè non solo in sè stessa, ma anche quanto è imitabile, e rappresentabile al di fuori sia nell'essere, e sia nelle entità, che sono l'intelletto, la volontà, la potenza, l'estensione virtuale, la durazione ecc. Ogni grado dell'esser divino, e ogni grado d'entità in quanto imitabili, e considerati ad uno ad uno sono altrettante essenze tipiche semplici. L'intelletto divino considerandoli separatamente, concepisce tutte le essenze semplici. Ma le essenze semplici hanno un'intrinseca, e necessaria relazione di unibilità fra loro. Col conoscere questa unibilità fra le essenze semplici se ne forma nell'intelletto divino la loro unione, e sintesi, dalla quale ne vengono le essenze complesse. Ripetuta, e allargata questa sintesi non per atti distinti, e successivi, ma per un atto solo equivalente a molti percepisce essenze sempre più complesse. Unita insieme l'essenza *animalità* coll'essenza *razionalità* si viene a formare l'essenza più complessa *umanità*. Le essenze ideali semplici si formano adunque nella mente divina col contemplare ad uno ad uno i gradi dell'essere, ed entità di sua essenza, e le essenze complesse per una sintesi intellettuale necessaria.

In simil maniera procede la genesi delle essenze ideali nelle menti create con questa però essenzialissima differenza, che nell'intelletto divino compariscono le essenze ideali contemplando, e intuendo l'essenza divina in sè stessa; negl'intelletti creati al contrario per mezzo di una similitudine, ed imagine impressa in esso loro, che rappresenta senza farla intuire l'essenza divina. Ma è questo un argomento da trattarsi più di proposito in altro luogo.

§. 3. ESSENZE REALI O FISICHE.

Chiamasi da taluni essenza fisica o reale l' essere che esiste in una cosa. Eppure l' essere, che esiste nelle cose, non è la loro essenza, nè fisica, nè metafisica. Consta dal comun modo di parlare, il quale permette bensì il dire, l' essere ch' esiste nell' uomo, in Pietro in Paolo, ma non il dire l' essenza, ch' esiste nell' uomo, in Pietro in Paolo. Ne recano a prova. E non è vero che Pietro ha veramente l' essenza d' uomo, come l' hanno e Paolo, e Andrea? Sì, si può dire, e si dice, che Pietro, e Paolo hanno l' essenza d' uomo, ma in un senso improprio, in questo senso cioè che hanno quell' essere che ricerca l' essenza d' uomo. L' essenza dell' uomo è l' umanità. Ma l' umanità, che esiste in Pietro è una umanità, non è l' umanità; come quella, che esiste in Paolo è una umanità, non l' umanità: nè l' nna, nè l' altra adunque è l' umanità, essenza dell' uomo. L' umanità è una sola, nè potrebbe dividersi per comunicarsi in parte a Pietro, e in parte a Paolo senza distruggersi. Altrettanto si dica di qualunque essenza. Per ritenere adunque la nomenclatura di essenza fisica, o reale, questa si deve definire — l' essere, che trovasi in una cosa non preso assolutamente, ma in quanto viene richiesto dall' essenza ideale, o specie, a cui appartiene. Così si potrà chiamare essenza reale di Pietro l' essere esistente in Pietro non preso in modo assoluto, ma in quanto si riferisce all' essenza, cui appartiene, cioè all' umana specie. In questi due sensi solamente si adoprerà anche da noi il termine essenza reale.

Molto più l'essere esistente nelle cose, vogliasi pur chiamare essenza fisica, essenza reale, si distingue dalle cose

stesse fuorchè in Dio. L' umanità, che è in un uomo, non è l' uomo, gli potrebbe di potenza assoluta esser tolta, e allora qnel tale non sarebbe più uomo, ma sarebbe qualche altra cosa.

È in Dio solamente, che l' essenza si può dire essenza fisica e reale, perchè l' essenza in Dio non si distingue dall' esser suo, nè da lui medesimo. Ragione per cui si dirà piuttosto essenza divina, ch' essenza di Dio, mentre al contrario si dovrà dire essenza dell' uomo, e non essenza umana, essenza del triangolo, e non essenza triangolare, perchè l' essenza dell' uomo non è l' uomo, e l' essenza del triangolo non è il triangolo.

Siegue dalle cose dette fin qui sulle tre specie di essenze, che l' essenza divina è solamente tipo, tipo di tutto l' ideale, e di tutto il reale, l' essenze ideali sono copie, e tipi, copie ideali dell' essenza divina, e tipi parimenti ideali delle essenze fisiche, e delle cose, le essenze fisiche e le cose sono solamente copie reali dell' essenza divina, e delle essenze ideali.

§ 4. PROPRIETA' DELLE ESSENZE.

Le essenze tipiche, e ideali delle cose sono necessarie. E certo in quanto alle essenze tipiche nessuno vi può essere, che lo nieghi. Perocchè le essenze tipiche sono la stessa essenza divina in quanto imitabile al di fuori. Ma neppure vi può essere difficoltà in quanto alle essenze ideali. Perocchè le essenze ideali sono le copie escogitate, o pensate delle essenze tipiche, ossia della essenza divina.

L' essenza divina è necessaria in sè stessa, ed è necessariamente imitabile, ed escogitabile come esemplare.

Niente manca adunque alle essenze ideali per essere del tutto necessarie.

Per la stessa ragione, per cui le essenze ideali sono necessarie, sono pur anche eterne, ed immutabili, come è eterna ed immutabile l'essenza divina, di cui sono copie escogitate, e ideali.

E certo in Dio le essenze ideali non sono solamente necessarie, eterne, ed immutabili in sè stesse, ma anche in quanto al cogitarle, perchè le cogita, e le pensa nece-cessariamente, eternamente ed immutabilmente. Ma negli intelletti creati appariscono siccome oggetto necessario, eterno, ed immutabile, ma il pensarle non è eterno, perchè essi stessi non sono eterni, non è necessario che ipoteticamente, nell'ipotesi cioè, che essi intelletti esistano, non è immutabile, perchè si pensano ora con azione diretta, ed ora anche riflessa, ora confusamente, ed ora distintamente ecc.

Che le essenze siano necessarie, eterne, ed immutabili è dottrina unanime de' migliori metafisici — *Nihil est magis aeternum*, così S. Agostino lib. 2. de lib. arb. *quam ratio circuli, et duo, et tria esse quinque*, — e altrove lo stesso S. Agostino delle idee, per le quali intende le idee obbiettive, che sono le essenze delle cose dice — *Ideae sunt principales quaedam formae, vel rationes rerum stabiles, atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri, et interire potest, et omne quod oritur, et interit* — in lib. 83. q. 46. Dal quale testo si rileva, che ponendo S. Agostino le essenze nella divina intelligenza, egli parla delle essenze ideali. Ma siccome le

essenze ideali sono copie ideali delle essenze tipiche contenute nella essenza divina, perchè l' intelligenza non si forma il suo oggetto, ma lo percepisce, perciò S. Tommaso ripone le essenze a dirittura nella divina essenza. Dicendo poi S. Agostino, che secondo le ragioni contenute nella divina intelligenza viene formato tutto ciò, che comincia ad esistere, ci fa conoscere apertamente le sue dottrine sull' esemplarismo divino, di cui si è già parlato.

Oppongono alcuni, che la necessità, eternità, ed immutabilità delle essenze non sia vera, ed assoluta necessità, eternità, ed immutabilità, ma una necessità, eternità, ed immutabilità solamente ipotetica, vale a dire, che è necessario, eterno, ed immutabile, che se le cose esisteranno, avranno la tale essenza. Si risponde, che le cose indipendentemente dalla loro esistenza sono necessariamente intelligibili, e di fatto Iddio le intese prima di farle esistere, e la loro intelligibilità, ed intellezione servì di direzione alla sua volontà nel crearle; che altrimenti senza averle intese non le poteva creare. Se le cose hanno un' intelligibilità indipendentemente dalla loro esistenza, hanno dunque anche un' essenza indipendente dall' esistenza, perchè l' essenza delle cose è quella appunto, che le rende intelligibili. E poi si può agli oppositori domandare. Per qual ragione è egli necessario, eterno, ed immutabile, che se le cose esisteranno, avranno la tale essenza? Non per altro se non perchè la loro essenza così richiede. È dunque la loro essenza che involve necessità, eternità, ed immutabilità. Si può incalzare di più. Concedono, che è necessario, eterno, ed immutabile, che se le cose esisteranno, avranno la tale essenza. Quella necessità, eternità, ed immutabilità, che se le cose esiste-

ranno, avranno la tale essenza, dev' essere una necessità, eternità, ed immutabilità assoluta, perchè se si dicesse ch' essa pure è ipotetica, si andrebbe all' infinito. Ora una necessità, eternità, ed immutabilità assoluta non appartengono per certo alle esistenze, che sono contingenti appartengono dunque alle essenze. *Se le cose esisteranno, avranno la tale essenza.* Se avranno l' essenza, non sono l' essenza. Sarebbe un grande assurdo il dire, che un uomo sia l' essenza dell' uomo. L' essenza adunque è anteriore all' esistenza. Ora ciò, che è anteriore alle esistenze create, è fuori d' ogni dubbio assolutamente necessario, eterno, ed immutabile.

Nè si tema per questo d' introdurre nel mondo altre necessità, altre eternità, altre immutabilità oltre la necessità, eternità, ed immutabilità divina, perchè le essenze ideali delle cose non sono le cose, ma sono la imitabilità dell' essenza divina stessa in quanto escogitata, come le essenze tipiche sono la stessa essenza divina in quanto imitabile, e come le essenze reali sono la reale imitazione della essenza divina.

Queste proprietà di necessità, eternità, ed immutabilità compete in 1.° luogo a tutte le essenze semplici; in 2.° luogo alle essenze complesse di generi, e specie; in 3.° luogo anche alle essenze degl' individui. Perocchè anche gli individui, quali sono tutte le cose esistenti, oltre l' essenza reale, contingente, temporale, mutabile hanno l' essenza tipica, e ideale, perchè l' essenza divina imitabile in questo, e in quest' altro modo determinato anche in quanto al numero, è l' essenza tipica di tali individui, e da questa essenza tipica ne viene l' essenza ideale, che è la stessa imitabilità dell' essenza divina escogitata in un modo del tutto determinato anche in quanto al numero. Ed è perciò e l' una, e l' altra necessaria, eterna, immutabile.

Quanto sono necessarie, eterne, ed immutabili le essenze tipiche, e ideali delle cose, altrettanto sono contingenti, temporali, e mutabili le essenze reali, e fisiche ad eccezione della sola essenza divina, e riducibili al nulla, come le cose stesse, di cui sono le essenze. Ma il mutarsi che fanno le essenze fisiche, e le cose stesse, non fa che si cangino le essenze tipiche, e ideali, ma solo che le stesse essenze fisiche, e reali passino da una essenza tipica, e ideale ad un' altra essenza tipica, e ideale, le quali restano sempre le stesse. Il vino si cangia in aceto, e con esso si cangia l' essenza fisica di vino nell' essenza fisica di aceto. Ma le essenze tipiche, e ideali non si cangiano. L' essenza tipica, e ideale del vino è sempre l' essenza tipica, e ideale del vino, come quella d' aceto è sempre quella d' aceto. Il vino non fa che passare dall' essenza tipica, e ideale di vino all' essenza tipica, e ideale d' aceto: nè l' una di queste si cangia nell' altra. Un cerchio di ferro può ridursi dal fabbro ad un prisma, ad un cilindro, ad un cono: ma l' essenza del cerchio è sempre l' essenza del cerchio, come l' essenza del prisma, del cilindro, del cono è sempre la stessa essenza del prisma, del cilindro, del cono. Nelle continue vicissitudini adunque delle cose si cangia ogni momento il mondo fisico, ma il mondo ideale rimane sempre lo stesso. Anzi le cose stesse che si mutano, cangiano le loro essenze fisiche, ma non perdono la loro identità, perchè quello stesso, che prima era vino è quello stesso, che ora è aceto, e quello stesso, che prima era cerchio, è quello stesso, che ora è prisma. Quando Nabucco per divino castigo fu scacciato dal consorzio degli uomini, e condannato a vivere in mezzo alle fiere, e a mangiar fieno come i giumenti, la più verosimile opinione vuole, che fosse solo la sua immaginativa alterata da

credersi trasmutato in toro. Ma supposto anche, che a quel superbo fosse stata realmente tolta per un certo tempo la ragione, sussisterebbe ancora la identità di Nabucco, e Nabucco quale toro in mezzo alle fiere, sarebbe stato quello stesso Nabucco, che fu Re, e prima, e dopo sul suo trono. L'identità delle cose mutabili non è perfetta, come l'identità del solo immutabile, ch'è Dio. Ma è una vera identità, perchè si mutano gli accidenti non la sostanza.

Vi ha una sola eccezione da farsi pel fatto singolarissimo, ed unico della transostanziazione eucaristica, perchè dove nelle altre mutazioni si mutano gli accidenti, e non la sostanza, in questa al contrario rimangono gli accidenti o specie, e si muta la sostanza del pane, e del vino, la quale per l'onnipotente parola di Cristo Signore si converte interamente nel suo Corpo sacratissimo, e nel suo Sangue divino, rimanendo solo gli accidenti, o specie.

Dalla mutabitità delle essenze fisiche nessuno argomenti in favore della Palingenesia sognata dal Bonnet che vuol dire nuova generazione, quasi che l'universo sia ordinato in modo che un essere possa trasformarsi in un essere di specie superiore, la pietra in pianta, la pianta in animale, l'animale in uomo, e l'uomo non so in che cosa. Che questo sia a Dio possibile non è cosa da potersi negare, ma che avvenga così di fatto è da negarsi assolutamente. Che un essere degeneri in una specie inferiore, l'esperienza lo dimostra. Ma una pietra diventare una pianta, una pianta diventar animale non si è mai veduto. Nella catena degli esseri le specie si avvicinano molto, ma non si possono mai avvicinar tanto, che non vi sia da una all'altra un salto insuperabile, perchè all'inferiore manca una potenza, che trovasi solo negli esseri di specie

superiore. Vi ha anche degli esseri che hanno i caratteri di due specie, come gli zoofiti, che hanno qualche carattere dell' animale, e qualche carattere della pianta. Ma gli zoofiti non si trasmutano mai in animale perfetto. Anche nella generale rigenerazione delle cose sappiamo, che vi sarà cielo nuovo, e terra nuova, ma il cielo sarà ancora cielo, e la terra sarà ancora terra. L' uomo poi giungerà bensì all' ultima sua perfezione, ma sarà ancora uomo.

Del resto una palingenesia si può ammettere, se s' intenda per essa un risorgimento, o perfezionamento nelle scienze, nelle arti, nella morale.

Dall' essere contingenti, e mutabili le essenze fisiche delle cose, e le cose stesse, ne vengóno interressanti conseguenze risguardanti la possibilità, e natura de' miracoli, de' quali si avrà a parlare nella Teologia naturale, e nella Cosmologia.

§ 5. DIVISIONI DELLE ESSENZE.

Le essenze altre sono semplici, ed altre composte, o complesse. Semplice è quella, che è una, ed indivisibile, complessa, quella ch' è composta di più essenze semplici. Perocchè è necessario nella resoluzione delle essenze arrivare finalmente alle semplici, ed indivisibili. Addiviene nelle essenze, ciò che addiviene ne' corpi, che i loro componenti devon esser semplici: altrimenti sì nelle une, come negli altri si avrebbe un processo infinito, e le loro parti sarebbero di numero realmente infinito. Così l' essenza dell' uomo sarebbe composta di essenze parziali infinite, il che è assurdo. Non vi ha, che l' essenza divina, la quale è infinita, ed equivale ad essenze di numero infinite.

Sebbene però in una cosa non vi possono essere es-

senze infinite, le essenze però prese da sè sono di numero infinite, anzi infinite volte infinite, ed altre infinite volte infinite, e più ancora. Perocchè ogni grado dell' essere infinito, in quanto imitabile, è un' essenza, s' intende essenza tipica. Ora ogni, e singolo grado dell' essere può essere imitato infinite volte. Ecco infinite essenze. Di più: infiniti sono i gradi dell' essere. Se dunque ogni singolo grado dà infinite essenze, infiniti gradi daranno essenze infinite volte infinite. Di più ancora. Ogni e singolo grado dell' essere imitabile infinite volte congiunto con uno de' gradi d' entità, per esempio di sapienza, che sono anch' essi infiniti, daranno delle essenze infinite volte infinite, ed altre infinite volte infinite, e senza fine infinite.

Infatti sono infiniti gl' individui sotto una qualunque specie. Così sotto la specie umana si possono concepire possibili infiniti individui umani. Ora anche le specie sono infinite di numero, perchè ad ogni specie si possono aggiungere entità maggiori, e sempre maggiori fino all' infinito, come si vedrà. Perciò sono infiniti anche i generi, perchè ciascheduna specie rispettivamente a quella, che le sta di sotto, è un genere. Se dunque infiniti sono gl' individui d' ogni specie, e infinite sono le specie, e infiniti i generi, le essenze almeno complesse, che corrispondono a questi generi, specie, ed individui, sono infinite, e infinite volte infinite, e più ancora. Ora se infinite sono le essenze complesse, è necessario, che infinite siano anche le semplici. Perocchè se non fossero infinite le essenze semplici, per grande, che ne fosse il numero, non potrebbero dare combinazioni infinite, nè potrebbe risultarne un numero infinito di essenze complesse.

Sebbene però le essenze siano infinite volte infinite,

convengono però tutte in una sola essenza, come tipo di tutte, nell' essenza divina.

Essendo infinito il numero delle essenze egli è conoscibile nella sua infinità al solo intelletto divino, e qualunque intelletto creato non potrá conoscerne, che una parte, tanto più perfetto quanto più ne comprenderà, e con maggior chiarezza.

Le essenze altre sono interamente positive, ed altre miste, cioè in parte positive, ed in parte negative. Le prime pongono l'essere, e nulla del non essere: le seconde pongono l'essere, e qualche cosa del non essere. Le essenze semplici sono interamente positive, perchè se vi fosse in esse qualche cosa di negativo, si negherebbero interamente, e si ridurebbero al nulla. Le essenze complesse, perchè si compongono di essenze semplici, sono anch' esse almeno in parte positive, ma possono ammettere qualche cosa di negativo, o di privativo, come l'essenza dell'uomo non sapiente, l'essenza dell'uomo non veggente. Le essenze interamente negative ripugnano, perchè nulla ponendo di positivo, non sarebbero l'essere di cosa alcuna.

Altra è l' essenza de' generi, altra delle specie, ed altra degl' individui. Perocchè anche gl' individui, come fu già spiegato, hanno la loro essenza tipica, e ideale necessaria, eterna, ed immutabile, sebbene la loro essenza reale, fisica, ed esistente sia contingente, temporale, e mutabile.

§ 6. IN CHE CONSISTA L' ESSENZA DIVINA.

Nell' assegnare in che consista l' essenza divina discordano i metafisici, ed anche i teologi. Ma dalle cose già dette risulta assai chiaramente, che l' essenza divina sta

riposta nell' Essere, non nell' essere comune, e in universale, ma nell' Essere pieno, ed infinito, nella pienezza dell' essere di maniera che a chi interogasse che cosa sia Dio, si dovrebbe rispondere Dio è l' essere, ovvero perchè in Dio s' identificano l' astratto, ed il concreto — Iddio è quegli, che è — nome col quale Iddio si chiamò egli stesso, quando interrogandolo Mosè Ex. 3. 14. qual fosse il suo nome, egli rispose: — *Ego sum qui sum*, — e gli comandò di dire ai figliuoli d' Israello: — *qui est misit me ad vos* — quegli, che è, mi ha spedito a voi. Perocchè essendo l' essere il primo, e supremo fra tutti gl' intelligibili, forza è, che sia l' essenza dell' ente primo, e supremo.

Ed in vero tutt' altro, che si trova in Dio, si concepisce per mezzo di un concetto composto, come *Essere necessario*, *Essere da sè*, *Essere intelligente*, nè quali concetti se ne racchiudono due, *Essere ed Essere necessario*, *Essere ed Essere da sè*, *Essere ed Essere intelligente; Essere* in primo luogo *Essere necessario, Essere da sè*, *Essere intelligente* in secondo luogo. Ora l' essenza in un Essere e primo, e semplicissimo, quale è Dio, deve consistere in una cosa, che sia la prima, e la più semplice. Dunque nell' essere, che secondo le cose già dette, è primo, ed è semplicissimo, si deve far consistere l' essenza divina. Il concetto poi dell' Essere infinito, dell' Essere pieno, della pienezza dell' essere, di tutto l' essere è solo apparentemente complesso, o composto, perchè l' Essere detto in modo assoluto, e senza aggiunta, che limiti, s' intende l' Essere pieno, ed infinito. Inoltre se l' Essere non fosse l' essenza divina, dovrebbe esserne un attributo. Ma non può essere un attributo, perchè l' Essere è il primo di tutto ciò, che è, e l' attributo non può essere primo,

perchè deriva dall' essenza. Se l' Essere pieno, e perfetto non fosse l' essenza divina, di chi sarebbe egli l' essenza?

Infatti dalla pienezza dell' essere ne derivano gli altri attributi divini, e quegli stessi attributi, ne' quali vogliono altri che sia riposta l' essenza divina, come si è già fin da principio fatto conoscere. Ne deriva la necessaria esistenza, perchè l' essere è il primo di tutto ciò, che è. Deve dunque essere in sè, e non nella mente di alcuno. Se è in sè, deve dunque esistere, perchè altrimenti sarebbe un nulla. Ne deriva l' esser da sè, che chiamano *ascità*, perchè se l' essere è il primo, non può ricevere l' esistenza da altri. Ne deriva l' intelligenza, perchè l' essere essendo tutto l' essere, deve avere anche l' intelligenza, che è un complemento dell' essere. Lo stesso si dica degli altri attributi.

§ 7. IN CHE CONSISTA L' ESSENZA DELLE COSE CREATE.

Se l' essenza divina consiste nella pienezza dell' essere, l' essenza delle cose, altra da Dio, consiste in una parte dell' essere, in un essere limitato, e circoscritto in un po' d' essere. Perocchè di Dio si dice in un modo assoluto ch' egli è — *qui est;* — ma delle cose create si dice, che sono, ma in un modo circoscritto, nella tale, o tal altra maniera. L' uomo è un animal ragionevole, l' angelo è una sostanza intellettuale, il triangolo è una figura di tre lati. Que' predicati *un animal ragionevole, una sostanza intellettuale, una figura di tre lati* circoscrivono l' essere.

Quando si dice, che l' essenza delle cose create è una parte dell' essere, non si vuol dire una parte dell' Essere assoluto, dell' Essere divino, ma una imitazione, e copia d' una parte virtuale dell' Essere divino. Il che non si

può ripetere abbastanza per tenerci lontani da qualunque specie di panteismo.

ART. II.

LE ESISTENZE.

Si disse che coll' essere, e colle entità messe insieme o intellettualmente, o realmente si vengono a formare le essenze, e le esistenze degli esseri tutti, se intellettualmente le essenze, se realmente le esistenze. Delle essenze si é detto fin quì quanto pareva necessario. Ora adunque qualche cosa intorno alle esistenze.

L' esistenza è cosa ben diversa dall' essenza e dall' essere. Perocchè altra cosa è il cercare, che cosa sia l'uomo, ed altra il cercare, se l' uomo esista. San Tommaso in vero prende quasi sempre l' *essere* nel significato di esistere. Ma perchè manca altro termine, con cui chiamare l' essere, quando si contrappone all' esistere, il termine essere si prenderà quì sempre da noi nel suo stretto significato essere, e non di esistere, come qualche volta adopera anche l' Angelico.

Come l' essere, così anche l' esistere è un semplice, nè può definirsi, perchè la definizione è un'analisi, che divide il composto nel suo genere, e differenza, e il semplice non ammette divisione. Dell' uno, e dell' altro però se ne ha un' idea chiara. Il dire, che l' esistere è l'atto dell'essere, o dell'essenza è una tal quale spiegazione, che si dà col paragonare l' essere, o l' essenza ad un mobile, che prima d' esser mosso si trova in potenza, e poi ricevuto il moto si trova mosso in atto. Ma bisogna osservare, che non è l' essenza del mobile, ma il mobile, che prima era

in potenza ad esser mosso, e poi si trova mosso in atto. E così è nel caso. Non è l' essenza della cosa, che dalla potenza d'esistere passi all' atto di esistere, ma è la cosa, che prima era in potenza ad esistere, e poi esiste di fatto. L' essenza non diventa mai esistenza, ma sono le cose, che dall' essere solamente in potenza, ossia possibili, passano ad esistere in atto.

Vi furono, e vi sono filosofi, i quali vogliono, che nelle cose la essenza non si distingua dall' esistenza. Le cose già dette dimostrano il contrario. Le vere essenze che sono le essenze ideali sono universali, necessarie, eterne, le esistenze sono singolari, contingenti, temporarie. Le essenze fisiche poi, col qual nome chiamano l' essere, che si trova negl' individui, non sono vere essenze, secondo il proprio significato del termine, perchè non si dirà mai l' essenza chè è in Pietro, ma l' essere che è in Pietro. Si dirà benissimo l' essenza di Pietro, ma l' essenza di Pietro non è in Pietro ma nella mente divina, e di chi la pensa.

Vincenzo Gioberti in forza del significato etimologico del termine *esistere*, che vuol dire *escire*, *venir fuori*, *comparire*, vuole, che a Dio si debba attribuire l'essere, e non l' esistere, e alle altre cose si debba attribuire l' esistere, e non l' essere. Ma è cosa insulsa pel valore etimologico d' una parola il volerla spogliare di quel significato reale, che possiede universalmente presso di tutti. E però si potrà sempre dire con tutta ragione, che Dio ed *è* ed *esiste*, e che le cose create alla loro maniera ed *esistono*, e *sono*.

L' Essere assoluto, perchè primo fra tutto ciò, che è, esiste da sè, ed ha perciò una necessaria esistenza, ed è per sè stesso *essente*, ed *esistente*. Ma l' Essere necessario è un solo. Qualunque altro essere adunque non è

necessario, ma contingente, contingente cioè nella sua esistenza, non contingente nella sua essenza, come copia necessariamente escogitabile di una parte virtuale dell' Essere assoluto; ha una necessaria essenza, ma non ha una necessaria esistenza. Non può dunque avere l'esistenza se non dal nulla per mezzo della creazione.

L' esistenza è di due sorte, l' esistenza dal nulla, e l' esistenza da cose preesistenti. Il dare l' esistenza dal nulla è tutta propria di Dio, perchè ricerca una potenza infinita. Il dare l' esistenza da cose preesistenti compete anche alle cause create, poichè non sarebbe errore il dire, che l' architetto co' suoi manuali dànno l' esistenza ad una casa servendosi di pietre, calce, rena preesistenti; che la pianta dà l' esistenza a' suoi fiori, e frutti, il padre dà la esistenza al figlio, sebbene parlando di cause create in vece di dire, che dànno l' esistenza, si dice piuttosto che fanno, che producono, che generano. I manuali fanno la casa, la pianta produce i frutti, il padre genera il figlio ecc.

ART. III.

ORDINE IDEALE, E ORDINE REALE.

Dall' essere, e dall' esistere emanano i due ordini, l' ordine degli intelligibili, e l' ordine degli esistenti. L' intelligibile in quanto si contrappone ad esistente, è ciò, che è intelligibile, ed esclude, ovvero prescinde dall' esistenza. Onde è di due sorte, uno che esclude l' esistenza, come l' universale è intelligibile, ma non esistibile, di cui si parlerà poi, l'altro che prescinde dall' esistenza, ma non l' esclude, come tutti gl'intelligibili, a cui non ripugna l' esistenza.

Di questi due ordini ne parla anche l' Angelico 1. 14. 2. ad 3. ove dice, che Dio è un atto puro tanto nell' ordine degli esistenti, come nell'ordine degli intelligibili. — *Deus est actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium.* — Iddio appartiene essenzialmente a tutti e due gli ordini, perchè è necessario il suo essere che è il primo degli intelligibili, ed è necessario il suo esistere, che è il primo degli esistenti. Le altre cose tutte ed esistenti, e non esistenti appartengono bensì tutte all' ordine degli intelligibili, perchè tutto è intelligibile ad eccezione del nulla, ma perchè la loro esistenza non è necessaria, non appartengono che contingentemente, e dipendentemente dalla volontà divina, all' ordine degli esistenti.

Questi due ordini degli intelligibili, e degli esistenti sono quegli stessi, che ora si dicono l' ordine ideale, e l' ordine reale. L' ordine reale corrisponde all' ordine degli esistenti, l' ordine ideale a quello degli intelligibili. Perocchè per ordine ideale si intende l' ordine delle cose considerate precisamente nella loro idea, ed essenza, che è quella che le rende intelligibili. L' ordine dunque ideale egualmente che quello degli intelligibili, o esclude l' esistenza, ovvero ne prescinde solamente.

Non si deve confondere l' ordine ideale coll' ordine degli ideali. Un ideale, ovvero un essere ideale è un essere, che esiste solo in idea, ovvero in altri termini un essere, di cui non esiste, che l' idea. Si dirà un essere ideale il monte d' oro, il fiume di latte, il cavallo alato, e tanti esseri imaginati da poeti, perche di essi non esiste che l' idea nella mente di chi li pensa. Ma non si diranno esseri ideali il cielo, la terra, l' uomo, il leone, perchè oltre l' idea nella mente di chi li pensa ne esiste anche la

realtà. Onde i primi si chiamano rettamente esseri ideali, i secondi esseri reali. Differisce adunque l'ordine degli ideali dall'ordine ideale, perchè quello esclude l'esistenza, questo sol ne prescinde.

Per la stessa ragione, che gli esseri esistenti non si possono chiamare esseri ideali, non si possono neppur chiamare esseri ideali-reali. Anzi in questi due termini vi è un'espressa contraddizione: perchè il dirli ideali è un dire, che esistono solo in idea, e il dirli nel tempo stesso ideali-reali, è un dire, che esistono solo in idea, ed anche in realtà. Eppure il Rosmini chiama anche Iddio un essere ideale-reale. Se avesse detto un essere intelligibile-reale, avrebbe evitato la contraddizione, ma avrebbe aggiunto all'essere l'aggettivo *intelligibile,* che egli ha già in sè, perchè ogni essere è anche intelligibile. Onde l'espressione Rosminiana non poteva essere aggiustata, che col chiamare Iddio — l'intelligibile-esistente.

Dall'ordine ideale, e reale emana la intelligibilità, e conoscibilità delle cose.

CAPO V.

INTELLIGIBILITÀ E CONOSCIBILITÀ DELLE COSE.

ART. I.

INTELLIGIBILITA' E CONOSCIBILITA' IN GENERE.

Fu già dimostrato fin da principio, che l'Essere assoluto è il primo intelligibile, e che tutto è intelligibile in virtù dell'intelligibilità dell'Essere assoluto. Donde si con-

chiuse, che l'Essere assoluto nell'ordine delle intellezioni dirette è anche non il primo intuìto, ma il primo inteso. Perocchè in quanto alle intellezioni riflesse a cagione dell'unione del nostro intelletto col senso corporeo non è per noi l'Essere assoluto il primo inteso, ma il primo inteso sono anzi i sensati.

Ora tutto questo vuol essere un po' più largamente trattato, e viemaggiormente confermato. Il che si farà diffusamente nell'antropologia. Ma in quanto agli intelligibili diretti rispettivamente a qualunque intelletto creato, od increato gioverà aggiungere anche qui al già detto qualche cosa; perchè l'intelligibilità è uno de' primi attributi dell'Essere oggetto dell'ontologia.

La dimostrazione su indicata a provare, che ogni intelligibilità dipende dall'intelligibilità dell'Essere assoluto fu desunta dalla natura del primo intelligibile. Ma si può dimostrare la stessa cosa anche dalla natura de' secondi intelligibili, non che dalla natura stessa dell'intelletto; e primieramente dalla natura de' secondi intelligibili, partendo in 1.° luogo dal concetto del tutto, e delle parti.

Ogni essere, che non è l'Essere assoluto, è sempre un essere limitato, una cosa cioè, che ha un po'd'essere, non l'essere intiero. L'uomo ha un po'd'intelligenza, ma non l'intelligenza tutta ed intera, perchè molte cose intende, ma infinite altre non può intendere. Il leone ha una gran forza, ma una forza ristretta essa pure fra certi confini. I corpi hanno la loro estensione, ma estensione limitata.

Ogni cosa insomma ha un essere, ed entità finite, un po' d'essere, e un pò d'entità. Ora non è possibile concepire la parte di un tutto senza aver prima l'idea del tutto. Non è possibile concepire il concetto di mezza mela, di semicircolo, di mezza sfera senza il previo concetto di

mela, di circolo, di sfera, perchè il concetto di mela, di circolo, di sfera entra nel concetto di mezza mela, di mezzo circolo, di mezza sfera. In egual modo è del tutto impossibile concepire il concetto di un po' d'essere, di un po' d'entità, che sono le parti, senza il concetto dell'essere, e di quella tale entità, che sono l'intero e il tutto. Tutto l'essere è l'Essere assoluto, tutta una entità, tutta la sapienza a modo d'esempio, è la sapienza assoluta, la sapienza in sè stessa, la sapienza per essenza. Nessun essere adunque, e nessuna entità si può concepire senza il concetto dell'Essere assoluto, e di sue entità e perfezioni. Ogni intelligibilità adunque dipende dall'intelligibilità dell'Essere assoluto.

È da riflettere, che se il concetto dell'Essere assoluto è necessario per formare il concetto dell'essere parziale, e finito, nè l'essere finito è parte dell'Essere assoluto, nè l'Essere assoluto entra nella composizione dell'essere finito, ma sono tutti e due l'uno dall'altro essenzialmente distinti. Sebbene la mezza sfera non si possa concepire senza la previa idea della sfera intera, la mezza sfera non è la sfera, e la sfera non è la mezza sfera. Così sebbene l'essere finito non si possa concepire senza il concetto dell'Essere assoluto, ed infinito, l'essere finito non è l'Essere infinito, nè l'Essere infinito è l'essere finito.

L'essere finito indica per sè stesso la gran disuguaglianza dall'Essere infinito, come la mezza sfera è disuguale dalla sfera intera: in queste la disuguaglianza è finita, in quelli la disuguaglianza è infinita. Non ostante questa infinita disuguaglianza l'essere finito si può dire in qualche senso eguale a quel grado virtuale dell'Essere infinito, del qual grado egli è un'imperfetta imitazione.

Si dimostra la dipendenza d'ogni intelligibilità dalla

suprema intelligibilità dell' Essere assoluto partendo in 2.° luogo dal concetto dell' *unum, et multa*, dell' uno e dei molti, dell' unità, e del numero. Tutti gli esseri, che non sono l' Essere assoluto, si concepiscono sotto il concetto del più, del più in atto, o del più in potenza, gli uomini del più in atto, così le piante, le pietre ecc. il sole, la luna, il mondo del più in potenza, perchè si concepiscono più soli possibili, più lune, più mondi possibili. Ma non si possono concepire il più, e i molti senza il concetto dell' uno, perchè molti vuol dire uno, e uno, e uno. Ora non si può concepire *uno*, ed *uno*, ed *uno* senza concepire *uno*, ma un uno, che non possa col moltiplicarsi essere *uno*, ed *uno*, ed *uno*, perchè si andrebbe all' infinito, il che vuol dire un uno, che sia uno per essenza. Tale non è che l' Essere assoluto.

Partendo in 3.° luogo dal concetto del concreto e dell' astratto. Tutti gli esseri, che non sono l' Essere assoluto sono esseri concreti, cioè hanno l' essere, ma non sono l' essere, hanno sapienza, ma non sono la sapienza, hanno estensione, ma non sono l' estenzione. Ora non si può intendere un avente essere senza intender l' essere, un avente sapienza senza intendere sapienza, un avente estensione senz' aver inteso estensione. Essi dunque non sono intelligibili per sè medesimi, ma intelligibili in forza dell' Essere assoluto ch' è intelligibile per sè stesso, perchè è concreto tutt' insieme, e astratto, perchè cioè è avente l' essere, ed è l' essere, perchè è sapiente, ed è la sapienza perchè è esteso cioè immenso, ed è l' immensità stessa.

Si disse, che la intelligibilità de' secondi intelligibili dipendere dal primo intelligibile, che è l' Essere assoluto, si può dimostrare anche dalla natura stessa dell' intelletto. L' oggetto primo, ed immediato dell' intelletto sono le

essenze. Perocchè intendere si dice del sapere, che cosa sia quel tale oggetto, nè si dice intendere l' uomo, intendere il circolo, intendere il quadrato, ma intendere, che cosa sia l' uomo, che cosa sia il circolo, che cosa sia il quadrato. In conformità di che si definì già l' essenza per l' essere intelligibile delle cose. Infatti l' Angelico San Tommaso dice, e ripete le mille volte, che l' oggetto proprio dell' intelletto sono le essenze. Così 1.ae 2.ae q. 31. 5. — *Intellectus penetrat usque ad rei essentiam. Obiectum enim intellectus est quod quid est.* — E perchè ogni essenza, eccetto l' essenza divina, si concepisce comunicabile a più, si trova definito l' intelletto per *facoltà degli universali,* sua differenza essenziale dal senso, che percepisce solamente gli individui e i singolari.

Di quali essenze è egli conoscitore l' intelletto? Di tutte e tre le specie, in cui si distinsero già le essenze, essenze fisiche, essenze ideali, essenze tipiche. Conosce le essenze fisiche cioè non solo l' essere fisico che si trova in un oggetto, il quale può essere conosciuto anche dal senso, ma di più l' essere fisico dell' oggetto in quanto quest' essere pone l' oggetto sotto una classe, di cui egli ne ha, o se ne forma l' idea, e di cui perciò ne conosce l' essenza ideale. Anche il senso percepisce Pietro, e perciò anche l' essere, che trovasi in Pietro, ma non avendo l' idea d' uomo, non conoscendone cioè l' essenza ideale non conosce Pietro in quanto uomo, in quanto cioè animal ragionevole. E questo sta per tutte quelle cose, il cui essere non è la loro esistenza, quali sono tutte le cose create. Eppure l' ideale deve appoggiarsi ad un reale: perocchè può bensì l' intelletto per mezzo d' idee preesistenti formarsi un oggetto nuovo da considerare, ma non può formarsi i primi rudimenti del suo pensiero. Può coll' idea

dell' oro e del monte formarsi l' idea del monte d' oro, ma senza quelle due idee nol potrà mai fare. La natura dell' intelletto è di percepire gli oggetti, non di crearseli, e sarebbe un crearseli, se si appoggiasse per intero a rudimenti da esso lui ideati. Egli deve dunque muovere da un soggetto reale, ed esistentè, ma non da un reale finito, perchè nessun essere finito può conoscersi intellettualmente, come si diceva, senza conoscere prima la sua essenza ideale, perchè egli non è la sua essenza ideale. Deve dunque muovere dall' Essere assoluto per mezzo di una similitudine scolpita in lui dell' Essere stesso assoluto che contiene le ragioni di tutte le cose, cioè quelle essenze, che sono il tipo di tutto l' ideale, e di tutto il reale delle cose create, le quali perciò ripetono la loro intelligibilità da quella dell' Essere assoluto. Di qui si vede che le essenze fisiche dipendono dalle ideali, le ideali dalle tipiche, le tipiche dall' essenza divina, di cui ne sta scolpita nell'intelletto una imperfetta imagine, e similitudine.

Dalle esposte dottrine ne viene, che le cose tutte non solo sono esemplati, e copie dell' Essere assoluto, ma che neppure si possono intendere se non sotto il concetto di copie, ed esemplati dell' Essere medesimo. Perocchè l'intellezione delle cose tutte non può ricavarsi che dall' intellezione dell' Essere assoluto, si ripete dall' intellezione, non dalla intuizione, concependo un essere somigliante in modo imperfetto all' Essere assoluto. Una cosa, che si ricava da un' altra a somiglianza della medesima, se ne chiama l' esemplato, o copia, e se quella tal cosa è un essere intellettuale se ne chiama anche l' imagine. Nessuna cosa adunque può pensarsi se non sotto il concetto di copia, esemplato, imagine dell' Essere assoluto, e perciò non altrimenti che in virtù di sua intelligibilità.

Si potrebbe obbiettare. In una statua, o tavola sebbene per pensarla come imagine non si possa non pensare all'originale, pur non ostante quante cose si possono pensare di quella statua, o tavola senza pensare l'originale pensarla come ente, come sostanza, come corpo, come marmo, come legno, come tela ecc.? egualmente delle cose si potranno pensare molte cose senza pensare all'Essere assoluto di cui sono copie. È facile la risposta. Se tutto nella statua, o tavola tutto fosse copia, ed imagine dell'originale, che rappresentano, e così ne fossero copia non solo in quanto alla forma, o figura esteriore, ma anche ne fossero copia in quanto enti, in quanto sostanze, in quanto corpi ecc. nulla si potrebbe pensare di quella statua, o tavola se non in quanto copia, ed imagine. Ora tali sono le cose tutte in ordine all'Essere assoluto, tutto il loro essere consiste nell'essere similitudini, e copie dell'Essere assoluto. Nulla dunque si può in esse pensare se non in ordine all'Essere assoluto.

Che l'intelligibilità delle cose emani dalla intelligibilità dell'Essere assoluto è dottrina pervenutaci in eredità dalla più rimota antichità, sebbene ne' filosofi pagani, perchè difettanti nella giusta idea della divinità, frammista ad errori, ripurgata poi da Padri, e Teologi della chiesa, e filosofi posteriori. La dottrina vigeva nella scuola Italica, dalla quale passò nell'accademia. Platone pose le idee, o forme sussistenti fuori delle cose, che chiamò *per sè uomo, per sè leone, per sè cavallo* ecc. le quali partecipate all'intelletto lo rendono intelligente, e partecipate alle cose le rendono esistenti. Lasciò ai critici ragioni da dubitare, se egli ponesse queste idee, o forme esistenti nella mente divina, ovvero fuori di essa esistenti da sè, con che le avrebbe deificate. Ma comunque ciò sia, si vede, ch'egli

ammetteva essere quelle idee, o forme divine, ciò che ci rende intelligenti. La quale dottrina si conservò poi sempre nella scuola Platonica, ripurgata dall' errore, che quelle forme o idee fossero altrettante sostanze sussistenti in sè medesime. Di Iamblico filosofo platonico dice il Genovesi in una sua risposta all' abate Antonio Conti, n.° 16, ch' egli parla spesso di un lume di Dio cadente nella superficie dell' anima, e quivi riflettentesi, ed illuminanteci colle forme eterne.

Le prove prese da Padri, e Teologi della chiesa, come Sant' Agostino, Sant' Anselmo, San Tommaso, San Bonaventura si produrranno nella Antropologia parlando della natura, ed origine delle idee.

Afferma il P. Liberatore, *Conoscenza umana* pag. 107, che il negare alle cose la propria intelligibilità è un' altra via aperta al Panteismo. Non è vero. Ne siegue solamente che le cose non possono intendersi che come copie dell' essere divino. Ora che le cose siano copie dell' Essere divino non è panteismo, ma dottrina cattolica. Che se non è panteismo il dire, che le cose sono copie dell' Essere divino, non può neppure essere panteismo il dire, che non possono concepirsi, che come copie dell' Essere divino, perchè questo vuol dire, che non possono concepirsi, che quali sono in realtà.

Anzi si crede di potere con tutta ragione affermare, che sia panteismo la dottrina contraria. Perocchè se si concede alle cose una intelligibilità propria, indipendente dalla intelligibilità divina, forza è conceder loro delle essenze indipendenti dall' essenza divina, alle quali si negherebbe a torto l' esistenza da sè. Perocchè se sono essenze, sono per certo qualche cosa, e se sono indipendenti da Dio, sono qualche cosa da sè, e per sè necessarie. Sono dun-

que esseri necessari, ed esistenti da sè. La quale conseguenza viene anche da ciò, che si è detto altrove. Se le essenze delle cose sono indipendenti dall'essenza divina come lo sarebbero se avessero una intelligibilità propria, e indipendente dall'intelligibilità divina, sarebbero intelligibili all'uomo, e non a Dio, perchè egli vede tutto nella sua essenza. Cosa assurda per sè stessa, e che rende le cose increabili, perchè Iddio non potrebbe creare cose, che non conoscesse. Se dunque esistono le cose esisterebbero da sè. Non v'ha dunque altro mezzo per isfuggire il panteismo, che porre le cose intelligibili solamente come imitazioni dell'essenza divina, e come copie imperfette dell'Esser suo; il che vuol dire porre l'intelligibilità dipendente dall'intelligibilità divina.

L'intelligibilità delle essenze basta a far conoscere la esistenza di Dio, perchè la stessa essenza divina ne richiede l'esistenza. Ma la sola intelligibilità delle cose contingenti non basta a provarne l'esistenza, perchè l'esistenza de' contingenti non è di ragione della loro essenza. Per quanto si sappia, che cosa sia l'uomo, da questo solo non potrebbesi conoscere, ch'egli realmente esista. La conoscibilità delle esistenze contingenti richiede oltre l'intelletto un senso, che le attesti, ovvero un intelletto, che serva da intelletto, e da senso, come si vedrà altrove.

ART. II.

INTELLIGIBILITA' SPECIALI.

Dopo aver spiegata l'intelligibilità delle cose in genere, non si crede inutile lo spiegare alcune intelligibilità speciali, fra le quali anche l'intelligibilità di alcune nozioni,

e formole algebriche, e geometriche, delle quali non si comprende a prima giunta il loro vero valore metafisico, e delle quali come in tutte le cose devesi riconoscere nell' Essere assoluto il loro tipo primitivo.

Si presenta in primo luogo la teoria degl' *infiniti*. Dio solo è infinito. Tutte le altre cose sono finite, finite nel loro numero, e finite ciascheduna ne' gradi dell' esser loro. Eppure si ammettono anche presso i metafisici molti infiniti, e presso a' matematici infiniti ordini d' infiniti, infiniti di primo ordine, di secondo, di terzo, e senza fine, soliti ad esprimersi con queste cifre ∞, ∞^2, ∞^3 ecc.

A togliere l' apparente contraddizione si rifletta, che l' infinità divina semplicissima equivale, come si disse fin da principio, a gradi infiniti di essere logicamente fra sè distinti, che si possono esprimere con questa serie infinita $1 + 1 + 1 + 1$ ecc. Ora essendo tutto imitabile in Dio nell' ordine ideale, e nell' ordine reale, anche la detta serie è imitabile con un' altra serie simile astratta, ed ideale $1 + 1 + 1 + 1$ ecc. la quale a modo de' generi logici, de' quali si dirà poi, si predica tutta intera della infinità divina, e solo parzialmente si predica delle altre cose, perchè finite.

Questa serie ideale infinita $1 + 1 + 1 + 1$ ecc. ne genera infinite altre. Si ha primieramente sommandone i termini la serie de' numeri naturali 1, 2, 3, 4, 5, parimenti infinita, predicabile tutta intera dell' infinito divino, e predicabile parzialmente delle altre cose. Da quest' ultima si ha alternando la serie de' numeri impari 1, 3, 5, 7 e quella de' numeri pari 2, 4, 6, 8. Si ha la serie de' numeri che chiamano triangolari 1, 3, 6, 10, quella de' numeri piramidali 1, 4, 10, 20. Si hanno quelle delle potenze de' numeri naturali 1, 4, 9, 16 ; 1, 8, 27, 64. Si

hanno le serie d' infinite progressioni geometriche, ed aritmetiche, ed infinite altre serie che progrediscono fino all' infinito, predicabili solo nella loro interezza dell' infinito divino, e delle altre cose parzialmente.

Quello che si dice de' numeri, quantità discrete, dicasi pur anche delle quantità continue. Prendasi ad esempio lo spazio, e s' immagini un centro, il centro del sole, dal quale partano linee per ogni direzione, prolungantesi all' infinito. Quante linee possono partire da quel centro, essi sono altrettanti infiniti, ma infiniti solamente in quanto si riferiscono come copie ideali all' infinito dell' immensità divina.

Infiniti son dunque gl' infiniti, ma nell' ordine ideale, e senza moltiplicare l' infinito reale, perchè essi non hanno senso, e valore se non in quanto si riferiscono all' infinito divino, di cui ne sono le copie.

Infatti fu già altrove avvertito in quanto a' possibili, ch' essi sono bensì infiniti, ma non sono possibili per sè stessi, ed assolutamente, ma solo in quanto la infinità divina può essere fuori di sè infinite volte imitata.

Dal detto fin quì sugli infiniti ben si vede, che vi sono degli infiniti maggiori di altri infiniti. La somma de' numeri impari è infinita, come è infinita la somma de' numeri pari; nondimeno ciascuna di esse è minore della somma degl' impari, e pari sommati insieme. La ragione è chiara: perchè nella somma de' soli impari, o de' soli pari ogni due numeri se ne ommette uno, mentre nella somma intera degli impari, e pari non se ne ommette alcuno. In generale la somma di più infiniti è sempre maggiore di un solo di questi infiniti, e della somma di un numero minore d' infiniti.

Nel considerare una serie infinita noi cominciamo

dall' unità, ovvero da un punto fisso dello spazio, e del tempo. Ma innanzi a quest' unità, o punto fisso esiste già un' altra serie parimenti infinita, perchè l' infinito non ha nè principio, nè fine. Non fa dunque meraviglia, che un infinito, a cui si fissa un principio, sia minore di un infinito, che non ha nè principio, nè fine. Una linea che si concepisce partir dal centro del sole come suo principio, ed allungarsi fino all' infinito dev' esser minore della medesima, che si congiunga, e continui coll' altra, che dal centro del sole si stenda fin all' infinito dalla parte opposta. Similmente un tempo ideale che si concepisce infinito innanzi al momento presente è minore dello stesso tempo ideale congiunto, e continuato dopo il momento presente fino all' infinito. Ma questo quasi divider l' infinito in parti viene dalla finità del nostro intelletto, che ne trova però il fondamento, e la ragione nell' equivalenza dell' infinito a parti infinite logicamente distinte.

L' infinito divino si disse equivalere alla serie infinita uno, più uno, più uno ecc. Ma questi uni a cui equivale l' infinito divino, sono essi pure equivalenti ciascuno ad altri uni più piccoli di numero infinito, e questi secondi ad altri terzi, e i terzi ai quarti ecc. Onde infine l' infinito divino equivale ad infiniti infinite volte infiniti, e più ancora. Da questo tipo vengono tratti gl' infiniti ideali di primo, secondo, terz' ordine degli algebristi di cui si diceva poco prima.

Teoria ed intelligibilità del finito. — Fu già detto, che cosa sia il finito, un' imitazione o ideale, o reale di uno, o più gradi dell' Essere divino. Onde qui ci restringiamo a dire solo qualche cosa dei limiti del finito. Lasciando da parte qualunque altra significazione del verbo *limite*, per limite s' intende quì all' uso de' matematici una quan-

tità, alla quale un' altra quantità sempre crescendo, o sempre scemando si avvicina sempre più, ma senza poterla mai raggiungere, od eguagliare. Sia ad esempio la seguente progressione geometrica infinita

$$\frac{1}{\infty} \ldots \frac{1}{16}, \frac{1}{8}, \frac{1}{4}, \frac{1}{2}, 1, 2, 4, 8, 16 \ldots \infty,$$

la quale da sinistra a destra è divergente, e cresce sempre con infinite moltiplicazioni senza potere giammai eguagliare l'infinito, e da destra a sinistra è convergente, e sempre scema con infinite divisioni senza arrivar mai all' infinitesimo. L' infinito, e l' infinitesimo sono dunque i due limiti opposti di una quantità, che moltiplicandosi, o dividendosi sempre cresce o sempre scema.

La serie crescente tutta intiera non si può sommare, ma si può sommare solamente in parte, ed i matematici dànno il termine generale per eseguire la somma. Ma la serie convergente si può benissimo sommare interamente, ed esattamente. Così cominciando dall'unità la somma della detta serie convergente è eguale a due, cominciando dal sedici la somma è eguale a trentadue, e cominciando da un sedicesimo è eguale ad un ottavo. Questo vuol dire, che sebbene non si possa arrivare mai a fare veramente le infinite divisioni dell' uno nell' indicata progressione geometrica, pure si possono considerare come fatte, e considerate come fatte si hanno veramente le somme due, trentadue, un ottavo. Se ne ha un esempio molto ovvio nelle frazioni decimali periodiche. La frazione decimale infinita 0, 3333 .... tende ad eguagliare la frazione $\frac{1}{3}$, e l'eguaglia veramente, perchè si considera continuata fino all' infinito.

Si vede pertanto, che nella divisione delle quantità si

devono riconoscere due limiti, un limite infinitesimo, ed un limite finito. L'infinitesimo è la parte ultima della quantità divisa in parti infinite, il finito è la somma di tutte le parti, sebbene infinite, in cui fu divisa la quantità. Perciò il due, il trentadue, l'ottavo sono il limite finito a cui tendono le progressioni più sopra indicate, e la frazione $\frac{1}{3}$ è il limite finito, a cui tende la frazione periodica 0, 3333. . . .

Tutto questo sta nell'ordine ideale. In quanto all'ordine reale, è necessario distinguere fra Dio, ed il creato. Iddio può creare qualunque cosa ma non infinitamente grande, nè infinitamente piccola. Se ne è già data la ragione: perchè qualunque grado dell'Esser suo prenda Iddio ad imitare nella creazione, vi ha sempre in lui un altro grado, e superiore, e inferiore da potersi imitare con altra creazione, perchè il suo essere infinito non ha nè principio, nè fine. Vi hanno adunque anche risguardo a Dio nella creazione due limiti, l'infinito, e l'infinitesimo, a' quali la creazione può accostarsi quanto si voglia, ma non raggiungerli.

In quanto al creato non sono i suoi limiti nè l'infinito, nè l'infinitesimo, ma quelli che ha fissato a ciascun creato il creatore, che non è possibile oltrepassare. Egli ha dato tanta forza al leone, e non più, tanta fertilità alla terra, tanta intelligenza all'uomo, al di sopra della quale egli non può sollevarsi. Può bensì l'uomo allargare la sfera di sue cognizioni, ma non oltre a quel grado di potenza intellettuale di cui è dotato. Onde la perfettibilità indefinita è un bell'assurdo. Ma di questa si parlerà nella Psicologìa.

Infinitesimo. — Per infinitesimo s'intende una quantità

infinitamente piccola. È un essere ideale, perchè niente di esistente, come già si disse, può essere il minimo degli esseri possibili. Sono infinitesimi tutti i limiti delle quantità, che scemano all'infinito. È un infinitesimo la superficie rispetto al solido geometrico, la linea rispetto alla superficie, il punto rispetto alla linea. Così pure è un infinitesimo l'istante rispetto alla durazione. Onde il punto si potrebbe chiamare una linea infinitesima, la linea una superficie infinitesima, la superficie un solido infinitesimo, l'istante una durazione infinitesima.

Suole l'infinitesimo da' matematici pareggiarsi allo zero. Perocchè il punto, sebbene sia in sè stesso qualche cosa, in ragion di linea è zero, perchè non ha alcuna lunghezza, la linea è zero in ragion di superficie, perchè non ha larghezza, la superficie è zero in ragion di solido, perchè non ha solidità, e l'istante è zero in ragion di durazione, perchè non ne ha alcuna.

Il nulla. — Anche il nulla ha qualche intelligibilità. Perocchè si affermano, e si negano tante cose del nulla. Il nulla è nulla. Il nulla è una cosa, che non è. Il nulla non può esistere, il nulla non può pensarsi ecc. Egli è dunque in qualche maniera intelligibile. In qual maniera? Non per sè stesso, ma per l'essere, che niega. Quando dico *il nulla*, l'articolo *il* è un positivo, e vuol dire *una cosa*. Onde la dizione *il nulla*, equivale al dire — una cosa, ch'è nulla — Nel dire adunque *il nulla,* pongo un positivo, che nel tempo stesso si niega, e dire il nulla è nulla, è lo stesso che il dire, una cosa che non è, è una cosa che non è. In questo consiste la sua intelligibilità, nel porre un positivo, e nel tempo stesso negarlo.

Il negativo. — Meno del nulla pare il negativo, perchè lo zero è il limite fra il positivo, ed il negativo, e nella

progressione aritmetica convergente 1, 0, — 1, il negativo meno uno viene dopo lo zero. Ma si è già avvertito, che il negativo si dice negativo non per sè stesso, ma perchè viene inteso in un senso opposto al positivo.

Non vi sarebbe qui adunque più altro da aggiungere. Se non che gioverà assegnare la ragione metafisica delle regole, che dànno gli algebristi per la conservazione o cangiamento de' segni positivo, o negativo nelle sottrazioni, moltiplicazioni, e divisioni algebriche.

È regola per la sottrazione, che dovendosi sottrarre una quantità affetta da segno negativo, si opera la sottrazione col solo cangiare il segno negativo nel positivo, il meno nel più. Ed eccone la ragione. Si debba da a sottrarre $-b$. Il dover sottrarre $-b$ da a dà a dividere, che $-b$ si contiene in a, perchè non si può sottrarre una quantità da un' altra, se questa non la contenga. Ma a, che contiene $-b$ non sarebbe a se non contenesse anche $+b$. Dunque $a = a + b - b$. Sopprimendo $-b$ per fare la sottrazione, il residuo è $a + b$ col segno negativo cangiato in positivo.

Infatti suppongasi uno, che abbia un debito dieci, cioè un negativo — 10, e che non ostante questo debito egli abbia un netto + 10. Il suo asse lordo è dunque 10 + 10, e il suo stato intiero coll' attivo, e passivo è di 10 + 10 — 10. Soppresso il — 10 per fare la sottrazione, egli rimane coll' asse netto 10 + 10, cangiato il segno negativo nel positivo.

È legge nella moltiplicazione, che il negativo moltiplicato pel positivo, dà un prodotto negativo, cioè $-a \cdot b = -ab$, perchè il moltiplicando si deve sommare tante volte, quante sono le unità nel moltiplicatore. Il $-a$ si dovrà dunque sommare, o prendere b volte, il che dà il prodotto $-ab$.

È legge egualmente, che il positivo moltiplicato pel negativo, dà un negativo, cioè $a \cdot - b = - ab$. Perocchè essendo negativo il moltiplicatore, in vece di far sommare il moltiplicando lo fa sottrarre e diventare $- a$, che moltiplicato per b dà un prodotto $- ab$.

È legge finalmente, che il negativo moltiplicato pel negativo dà un prodotto positivo, cioè $- a \cdot - b = + ab$. Perocchè essendo anche qui negativo il moltiplicatore, il $- a$ vuol essere sottratto diventando per la legge di sottrazione $+ a$, e tante volte sottratto quanto è grande b, con che egli diventa $+ ab$.

Queste nozioni bastano a dar ragione del cangiamento de' segni anche nella divisione.

L' assurdo ed il contradditorio. — Anche questi hanno la loro intelligibilità dalla intelligibilità delle parti, che si distruggono, e si contraddicono. Onde si potrà affermar qualche cosa anche di essi. Si potrà dire che il circolo quadrato è un circolo, che non è circolo, un circolo, che ripugna in termini ecc.

Resta ora a considerarsi la intelligibilità degli universali, e degli individui de' quali ne' capi seguenti.

CAPO VI.

GLI UNIVERSALI.

ART. I.

GLI UNIVERSALI IN GENERE.

Le cose possono dall' intelletto pensarsi in modo determinato, vale a dire con una certa quantità di essere, e di entità, ovvero in un modo indeterminato, senza pensare cioè alla tale quantità di essere, ed entità. Così può pensarsi un uomo senza determinare il grado d' intelligenza, la sua statura, la sua età, la sua patria, e può pensarsi con tutte le determinazioni, che deve avere per essere completo, ed anche esistente. Può pensarsi un triangolo senza determinare la lunghezza de' lati, la loro inclinazione, posizione, e può pensarsi colla determinata lunghezza de' lati, inclinazione, posizione, con tutto ciò, che è necessario per esser completo.

Perchè un essere sia pensato in un modo completamente determinato, fa mestieri non solo, che si pensi con quel determinato grado di essere, e di entità, che corrisponde alla sua essenza, ma che si pensi altresì con *quest'* essere, e con *queste* entità. Così perchè quest' essere *uomo* sia pensato in un modo pienamente determinato, è necessario non solo, che si pensi un essere dotato di anima ragionevole, e di corpo organico, e non solo dotato di tal grado d' intelligenza, e di un corpo di tale statura, ma dotato di *quest'* anima, di *questa* intelligenza, di *questo* corpo, di *queste* carni ecc. le quali ultime si chiamano determinazioni, o condizioni *numeriche*, e *individuali*.

Il pensare un essere senza queste determinazioni numeriche, e individuali, sebbene si pensi con tutto ciò, che compete alla sua essenza, è ancora un pensarlo in un modo indeterminato. E molto più sarà un pensarlo in un modo indeterminato, se oltre il pensarlo senza le determinazioni numeriche, e individuali, si pensi senza le determinazioni di quel tal grado di essere, e d'entità, che si chiamano determinazioni specifiche. Così si può pensar uomo senza le determinazioni, individuali, che trovansi in Pietro, o Paolo, ma anche si può pensare *animale* senza le determinazioni specifiche di razionalità, ed irrazionalità, che si ricchieggono per costituirlo uomo o bruto.

Per l'opposto un essere pensato in modo indeterminato può pensarsi poi rivestito di alcune determinazioni, che lo rendono meno indeterminato, ed anche pienamente determinato.

Le determinazioni aggiunte possono essere e positive, e negative, per mezzo delle quali lo stesso essere si divide mentalmente in due, in un essere coll'aggiunta positiva, e in un altro coll'aggiunta negativa. Tali aggiunte si chiamano le differenze. Il triangolo si divide in triangolo equilatero, ed in triangolo non equilatero, l'animale in animale razionale, ed in animale non razionale. Un essere pensato in un modo indeterminato, rispettivamente ai due esseri, in cui si divide, l'uno colla differenza positiva l'altro colla negativa, si chiama un universale. Il triangolo pensato senz'altra determinazione è un universale rispettivamente a triangolo equilatero, e a triangolo non equilatero. Onde *universale* si può definire — un essere pensato in un modo indeterminato, che coll'aggiunta di differenze positiva l'una, l'altra negativa si divide in altri esseri determinati, o

meno indeterminati; — come le differenze si possono definire quelle entità una positiva, l'altra negativa, che dividono l'universale in due.

Tante volte per brevità si tralascia la differenza negativa e si divide l'universale in due, tre, e più ancora colle differenze tutte positive. In vece di dire per le lunghe, il triangolo altro è equilatero, ed altro non equilatero: il non equilatero poi altro è isoscele, ed altro scaleno, si dice a dirittura: il triangolo altro è equilatero, altro isoscele, ed altro scaleno.

Si devon distinguere due universali, un universale metafisico, ed un universale logico. Se ne parlerà, parlando de' generi.

L'essere, che è un universale, è comune anche ai meno universali, e agl'individui ad esso subordinati. Come l'animalità è comune all'uomo, e al bruto, che sono altri due universali, ed anche a Pietro, e Paolo, che sono due individui. In diversa maniera però l'essere, che è in un universale, è comune ai meno universali, e agli individui perchè negli universali l'essere, che è in un universale è sempre ideale, identico, ed uno in tutti gli universali, che gli sono subordinati; negl'individui poi è ideale, se si risguardano come possibili, ma è reale, se essi sono esistenti, e si moltiplica secondo il numero degl'individui stessi, non identica di numero, ma solo di specie. Così l'umanità è comune a Pietro, e Paolo non identica di numero, perchè l'umanità di Pietro non è l'umanità di Paolo, ma moltiplicata in ciascheduno di essi. La sola divinità, cioè l'essere che è in Dio sebbene comune a tutte e tre le divine persone, non è in esse moltiplicata, ma identica di numero, ed una, e perciò Iddio non è un universale, nè universale la sua divinità; ma siccome non v'ha

che la divina essenza, la quale è comune a più senza essere moltiplicata, così ritenuta questa eccezione, si può l'universale più brevemente definire: — ciò, il cui essere è comune a più. —

Accerrime furono nel medio evo le contese fra i Realisti, Concettualisti, e Nominali, pretendendo i primi, che gli universali fossero reali, ed esistenti nelle cose, i secondi che fossero meri concetti della mente, a' quali niente corrispondesse al di fuori, i terzi che fossero meri termini e parole, e da tutte e tre le opinioni ne discendevano, e se ne facevan discendere errori gravissimi anche teologici. Dal realismo si faceva discendere il panteismo. Perocchè se l'essere, che è un universale, esiste realmente nelle cose, esiste dunque anche in Dio e nel creato. Ma se in Dio è Dio, dev' esser divino anche nel creato. Se poi gli universali non esistono realmente nelle cose, come non vi esisterebbero, se fossero meri concetti, o mere parole, nè Iddio sarebbe Dio, nè l'uomo sarebbe uomo, nè alcuna cosa sarebbe, perchè nessuna cosa avrebbe divinità, avrebbe umanità, avrebbe essere.

Primo autore del nominalismo fu Giovanni Roscelino sulla fine del secolo undecimo, che fu nel principio del secolo duodecimo impugnato da un suo discepolo Guglielmo di Champeaux sostenitore del realismo, impugnato egli pure dal suo discepolo Abelardo autore del concettualismo.

A veder un po' chiaro in tale controversia bisogna riflettere, che una cosa si dice universale non quando si considera in sè stessa, ma quando si considera in ordine a quelle altre cose che le sottostanno, generi inferiori, specie, individui. Il triangolo considerato in sè stesso come figura di tre lati non è universale, ma diventa universale quando si considera in relazione ai triangoli equilatero,

isoscele, scaleno, ne' quali si divide. L' uomo considerato in sè stesso come animal ragionevole non è universale, ma diventa universale considerato in ordine a Pietro, Paolo, Andrea, perchè abbraccia tutti gl'individui della specie umana.

Si distinguono da taluni due universali, l' universale diretto, e l' universale riflesso — Per universale diretto, Civ. Catt. seconda serie Vol. 9. pag. 540, s' intende la quiddità astratta dagl' individui, e risguardata in sè solamente per intellezione diretta del nostro spirito. Per universale riflesso significhiamo quella stessa quiddità già astratta nell' intelletto in quanto si riferisce come forma comune a tutti i particolari, a cui può estendersi per la sua ampiezza. In altri termini l' universale diretto esprime un intelligibile, direm così, assoluto, l' universale riflesso esprime un intelligibile relativo. — Confessa però la stessa Civ. Catt. ib. che — l' intelligibile assoluto a rigor di termini non può nomarsi universale, perchè universale secondo la sua etimologia (*unum versus alia*) dice unità considerata in relazione a moltitudine. — E ciò lo dice ben a ragione, perchè altrimenti tutto sarebbe universale, universale Iddio, universale l' angelo, l' uomo, la pianta, pane, acqua, vino. Sebbene non essendo l' universale diretto per confessione della Civ. Catt. un vero universale, non pare a proposito la divisione dell' universale in universale diretto, e in universale riflesso.

Le cose adunque si chiamano, e sono universali non in sè stesse, ma in relazione ad altre cose, che loro sono subordinate. I generi sì, e le specie sono universali considerati in sè stessi, perchè nel loro stesso concetto contengono già la relazione a generi inferiori, specie, individui. Le altre cose una tal relazione non l' hanno nel concetto, ma loro si aggiunge.

Ciò posto le teorie dell' esemplarismo somministrano la soluzione del problema. Che gli universali non siano meri termini, è cosa evidentissima, perchè non sarebbero nemen termini, se nulla significassero. È cosa ben evidente altresì, che non sono meri concetti, perchè un concetto, che non ha alcun oggetto, non è concetto. È pure del pari evidente, che gli universali non sono realmente esistenti in sè, perchè tutto ciò, che esiste dev' essere determinato, e singolare. Onde l' Angelico 1. 29. 2. ad 4. — *non quod ipsae species, vel genera subsistant* — La controversia si riduce dunque a questo, se gli universali, i quali non possono sussistere, nè esistere in sè, sussistano, ed esistano ne' singolari. E si trova, che molti hanno opinato, e molti continuano ad opinare in tal maniera. Ma neppur questo può essere, perchè o gli universali devon diventare singolari, e gli universali spariscono dal mondo, ovvero i singolari diventare universali, e spariscono i singolari.

Come dunque si scioglie la difficoltà? Non l'universale si trova ne' singolari, ma ne' singolari si trova l' essere, che si concepisce nell' universale considerato in modo assoluto, ed in sè stesso senza relazione ad altre cose, come si è gia spiegato, e come importa la definizione già data dell'universale, ciò, il cui essere è comune a più. L'uomo che è l' universale, non si trova ne' singolari Pietro, e Paolo, ma vi si trova l' umanità, che è appunto l' essere, che si trova nell' universale *uomo*. Nell' universale uomo l' umanità si trova una di specie, ne' singolari Pietro, e Paolo vi si trova moltiplicata di numero. In che maniera moltiplicata? Per mezzo di due esseri, l' essere, che è in Pietro, e l' essere, ch' è in Paolo, che si chiamano due umanità, perchè si rassomigliano all' umanità specie, che è il tipo loro ideale. L' universale è sempre un essere

ideale, di cui si trova una somiglianza, ed una copia nei singolari. L'Angelico 1. 83. 2. ad 3. — *Natura, cui accidit intentio universalitatis, non est nisi in singularibus. Sed hoc ipsum, quod est intentio universalitatis, est in intellectu.* — Lo stesso dice contra Gentes lib. 1. cap. 26. n. 4. — *Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione, sicut animal non est aliud praeter Sortem, et Platonem, et alia animalia, nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus, et specificantibus.* —

Eppure, diranno gli avversari, gli universali si predicano de' singolari, essi dunque vi si trovano dentro. Non è vero, che l'universale si predica de' singolari. Si dirà bensì, che Pietro è un uomo, ma non si dirà mai che Pietro è l'uomo, perchè se Pietro fosse l'uomo, nessun altro sarebbe uomo, perchè Pietro esaurirebbe tutta la specie che si esprime col dire *l' uomo.* Eppure gli Scolastici con S. Tommaso dicono, che l'universale si predica de' singolari? Si, ma questo si deve intendere in senso traslato, in quanto cioè il singolare è un esemplato, e copia dell'universale, che è il suo tipo ideale.

Si deve dunque ritenere, che gli universali non possono esistere, nè in sè, nè nei singolari, ma che però non sono, nè meri termini, nè meri concetti, ma vere cose nell'ordine delle essenze, non nell'ordine delle esistenze, nell'ordine ideale, non nell'ordine reale. Per lo che, rigettato affatto il nominalismo, gli altri due sistemi si possono ridurre a qualche buon senso. Gli universali non sono meri concetti, ma l'oggetto di meri concetti. Gli universali non esistono essi stessi nelle cose, ma vi esistono le loro copie reali.

ART. II.

GLI UNIVERSALI IN ISPECIE.

Sono celebri i cinque universali di Porfirio, genere, specie, differenza, proprio, ed accidente. Ma a parlare rigorosamente due soli sono i veri universali, genere e specie. Perocchè essendo l' universale ciò, il cui essere è comune a più, se questi più differiscono per entità si avrà il genere, se differiscono per numero si avrà la specie. Ora non vi può essere altra differenza fra gli esseri, che differenza per entità, o per numero. Animale è un universale, perchè il suo essere, che è l' animalità, è comune all' uomo, e al bruto. Perchè poi l' uomo, e il bruto differiscono per entità, cioè per razionalità nell' uomo, per irrazionalità nel bruto, l' animale è un genere. All'opposto anche *uomo* è un universale, quando si riferisce agl' individui, perchè il suo essere, che è l' umanità, conviene a più, cioè a Pietro, Paolo, Andrea, ma perchè Pietro, Paolo, Andrea differiscono non per entità, ma per numero, ovvero se differiscono per qualche entità, questa differenza non si considera, perciò *uomo* è specie non genere. Ma sul dirsi uomo specie non genere si farà poi un' osservazione. Il genere pertanto può definirsi ciò, il cui essere è comune a più differenti per entità, la specie ciò, il cui essere è comune a più differenti per numero.

Fra i diversi generi ve ne ha dei supremi, degli infimi, e degli intermedi. Genere supremo è quello, che non ha altro genere superiore, infimo quello, che non ha altro genere inferiore, intermedio quello, che ha qualche genere superiore, e qualche genere inferiore. Ne' generi su-

premi altro è tale assolutamente, altro tale rispettivamente. Cosa, ed essere sono generi supremi assoluti, triangolo genere supremo trigonometrico.

In simil maniera fra le specie altre sono prime, quelle che sottostanno ai generi supremi, altre intermedie, cioè seconde, terze, quarte, che sottostanno ai generi intermedi secondo, terzo, quarto, altre ultime, che sottostanno al genere infimo. Le specie prime sono specie rispettivamente al genere, che loro sta sopra, e sono generi rispettivamente alle specie seconde, come le seconde sono specie rispettivamente alle prime, e sono generi rispettivamente alle terze. Specie ultime sono talmente specie, che non possono esser generi, non avendo sotto di sè altre specie, ma solo individui. *Animante* è specie rispetto a *vivente,* ma è genere rispetto a uomo, e bruto. Bruto è una specie ririspetto ad animante, ma è genere rispetto a leone, e cavallo. L'uomo è una specie infima, ed ultima, che non ha sotto di sè altra specie, ma solamente individui Pietro, Paolo, Andrea.

Quello però, che si dice della specie infima, che non possa esser genere, si deve intendere moralmente, non metafisicamente. Perocchè nessuna specie può esser l'ultima metafisicamente, potendosi sempre aggiungere a qualunque specie qualche entità, e positiva, e negativa, ovvero qualche maggior, o minor grado della stessa entità, ed averne in tal maniera altre specie, rispetto alle quali la prima diventa genere. L'*uomo* moralmente parlando è una specie infima, perchè tutti gli uomini si ritengono di una sola, e medesima specie. Ma parlando metafisicamente la cosa corre diversamante. Perocchè la sapienza, a modo d'esempio, costituisce una differenza specifica, ed essenziale fra l'uomo sapiente, e l'uomo non sapiente, delle

quali due specie l' uomo ne è il genere. Perocchè all' uomo sapiente convengono attributi, che non convengono all' insipiente. Così anche l' uomo bianco ha degli attributi, e proprietà, delle quali è privo l' uomo non bianco. Di maniera che parlando non moralmente, ma metafisicamente l' uomo si direbbe genere, le di cui specie sarebbero l' uomo bianco, l' uomo non bianco, al modo stesso, che animante è genere, le di cui specie sono animante ragionevole, animante non ragionevole.

Per la qual cosa non potendo esservi specie ultima metafisicamente, non vi potrà essere neppure genere ultimo metafisicamente, perchè qualunque genere per quanto possa essere meno indeterminato, avrà sempre altri generi metafisici dopo di sè. Siccome però si ammette una specie, che sia infima moralmente, così si ammette nel senso medesimo un genere infimo, e sarà quello, che soprasta immediatamente alla specie infima moralmente.

È necessario distinguere il genere logico dal genere metafisico. Genere metafisico è il genere definito più sopra ciò, il cui essere è comune a più differenti per entità. Al che si richiede, che nel genere metafisico si concepisca un essere suo proprio, e che si concepisca prima di concepirlo comunicato alle specie. La virtù, per esempio, è un genere metafisico, perchè ha un essere suo proprio indipendente dalle specie, in cui si divide, cioè di *essere un abito buono*, il qual essere si concepisce prima di concepir le specie prudenza, giustizia, fortezza ecc. Perocchè non si puó concepir prudenza senza aver prima conceputo *virtù* perchè *virtù* entra nella definizione di *prudenza*. Se dunque vi sian generi, che si concepiscono a modo degli altri generi, ma che non abbiano essere loro proprio, ma quello solo delle specie, in cui si divi-

dono, ovvero se avendo essere proprio questo non possa intendersi prima di aver intese le specie, quelli non saranno generi metafisici, ma logici solamente.

Il primo fra tutti i generi, il supremo, l' universalissimo deve essere per necessità logico solamente. Perocchè il primo pensato, come fu già osservato, è l' *essere,* il cui negativo è il non essere. L' essere è una cosa, che è, il non essere è una cosa, che non è. In queste due definizioni vi ha il termine *cosa*, che fa da genere, genere, che si divide in cosa, che è, e in cosa, che non è. Il genere come genere è anteriore alle specie in cui si divide. Dunque *cosa* si fa anteriore all' essere, che è il primo pensato non solo, ma il primo pensabile, e perciò come genere non può avere essere proprio, nè esser genere metafisico. Se *cosa* come genere fosse essere, o avesse essere si dovrebbe poter fare l' interrogazione: che cosa è *cosa?* Il che è nugatorio, come sarebbe nugatoria, ed assurda la risposta: la *cosa* è la tal cosa, o la tal altra.

Sebbene però *cosa* come genere non abbia essere, non è puro termine, o mero vocabolo, perocchè quando si dice *cosa*, si dice sempre d' una delle due specie, dell' essere cioè, o del non essere, le quali contengono amendue il concetto dell' essere. Il che si conosce anche dall' articolo che le si prefigge. Non si dirà mai *la cosa* se non che quando l' articolo *la* fa le veci del pronome *quella*, ma si dirà *una cosa.* Tutto il contrario degli altri generi, e specie, l' uomo, il circolo, il quadrato.

Oltre *cosa* genere supremo fra i generi logici ve ne ha degli altri moltissimi, i quali sebbene abbiano un essere distinto da quello delle specie, è tanto però remoto, che non si attende. Prendiamo un esempio dal vocabolo *idea.* Essa è un genere rispettivamente a idea oggettiva,

che è l' essenza delle cose, e idea soggettiva, che è l' imagine delle essenze nel conoscente, perchè l' idea si divide in idea oggettiva, e in idea soggettiva; ma è un genere logico, perchè l' essere, che gli è comune con quello delle specie è tanto lontano, che non si attende, nè saprebbesi facilmente ritrovare per farlo entrare nella definizione dell' idea come genere di quelle due specie. Onde se si dovesse definire l' idea come genere di quelle due specie, si dovrebbero nella definizione unire insieme le definizioni di tutte e due le specie in una sola, e dire: l' idea è l' essènza delle cose, o l' imagine delle essenze nel conoscente.

Genere logico è anche quello, come si diceva, che ha bensì un essere proprio, ma non intelligibile senza aver prima intese le specie. Questo ha luogo spessissimo, quando si parla di Dio in relazione alle cose create. Iddio non può cadere sotto un vero genere metafisico, perchè altrimenti Egli non sarebbe il primo Essere, essendo prima il genere che le specie, e gl' individui, non sarebbe semplice, perchè sarebbe composto di genere, e differenza, non sarebbe individuato, ma specie, perchè dopo il genere vengono immediatamente le specie, eppure egli è individuato, individuato bensì in tre individui, o persone, ma veramente individuato. Eppure si usano frequentissimi modi di dire, che sono anche giusti, i quali sembrano porre Iddio sotto a qualche genere, come quando si divide l' ente in ente creato, ed increato, in ente finito, ed infinito, ed altri moltissimi, ne' quali l' ente si pone come genere, l' ente creato, e l' ente increato, l' ente finito, e l' ente infinito come specie, e ciò, che sembra ancora più strano, l' ente creato, e finito per la differenza positiva aggiunta al genere come specie più nobile, l' Ente

increato, l'Ente infinito per la differenza negativa come specie inferiore.

Ma svanisce ogni assurdo, se si consideri, che l'ente paragonato coll'ente creato, ed increato, coll'ente finito, ed infinito, è un genere logico, non metafisico. Perocchè il concetto dell'ente, che è il genere, presuppone, come si è detto più volte, il concetto dell'Ente increato, ed infinito, che in queste locuzioni si pone come specie, e perciò non presupposto il concetto dell'Ente increato, ed infinito, l'ente non sarebbe che una parola senza significato. Quello, che si dice dell'ente, si dica di qualunque altro genere, sostanza, spirito, quando si riferiscono tutt'insieme a Dio, e alle cose create. Del resto increato, infinito, ed altri simili termini sono bensì di forma negativa, ma di un significato il più positivo, che pensar si possa.

Ora il concepire l'Ente increato, ed infinito sotto un genere logico alla maniera, che si è spiegato, non può recar molestia, perchè un tale concetto nasce dal confronto, che se ne fa colle cose create, e che è una semplice relazione di ragione, la quale niente toglie, e niente aggiunge all'Ente infinito a quella maniera, colla quale tante cose si dicono di Dio passivamente, senza che egli resti passivo, come al Salmo 50. — *Ut justificeris in sermonibus tuis, et vincas cum judicaris* e al salmo 89. — *Domine refugium factus es nobis a generatione in generationem.* — Perocchè sebbene la relazione delle cose create con Dio fondata sulla loro dipendenza da Dio, sia una relazione reale, la relazione però di Dio colle cose create non è relazione reale, ma sol di ragione.

Si avverta pur anche, che il porre Iddio sotto un genere anche puramente logico, ha luogo solamente nell'or-.

dine delle cognizioni riflesse. Perocchè nell' ordine diretto il concetto di Dio precede, come si ripete, qualunque altro concetto.

Niega S. Tommaso 1. 88. 2. ad 4. che si possa Iddio porre sotto un genere anche logico. Ma egli evidentemente intende per genere logico quello, che si è chiamato genere metafisico, contrapponendolo ad un altro genere, che egli chiama ivi *naturale*, e altrove 1. 66. 1. ad 2. genere *fisico*, pel quale intende un genere, in cui non possono convenire le sostanze immateriali create colle sostanze materiali, nè i corpi corruttibili cogli incorruttibili per un modo, e ragione diversa di potenza e materia.

CAPO VII.

GLI INDIVIDUI.

Gli individui si dicono individui, che vuol dire indivisibili, perchè se il genere si divide in più specie, la specie in più individui, gl' individui non soffrono ulterior divisione, e si chiamano differenti di numero, perchè non differiscono per entità, ma sono sotto ciascheduna specie come una serie infinita di numeri 1, 2, 3, 4, ed ha ciascuno in quella serie il suo luogo, e posto tassato dalla mente divina. L' individuo pertanto può definirsi per un essere numericamente determinato in quanto sottostà ad una data specie.

Gli individui si chiamano col nome proprio Pietro, Paolo, Andrea, individui della specie umana, Bucefalo individuo della specie equina, Melampo della specie canina. Quando manca il nome proprio, si pronunciano col pronome *questo*, dicendo *quest'* ente, *questa* pianta, *questa*

pietra *queste* carni, *queste* ossa, ecc, ovvero col dire l'essere *A*, l'essere *B*, l'essere *C*.

Se l'essere che è nel genere è comune alle specie, e quello della specie è comune a suoi individui, l'essere, che è negli individui è incomunicabile ad altri individui, perchè è singolare, e se si comunicasse da un individuo all'altro, tutti e due si unificherebbero in un solo. Non così in Dio. La divinità sebbene indivisibile ed una, si comunica dal Padre al Figliuolo, e da amendue allo Spirito Santo, ma le persone non si unificano per l'opposizione di relazione.

Anche l'individuo si può pensare in un modo indeterminato, e si chiama individuo *vago* a differenza dell'individuo *signato*, o designato. Come individuo si pensa con tutto ciò, che compete agl'individui, e singolari con tutte le determinazioni, e condizioni numeriche, e determinate, ma non si pensa che sia questo piuttosto che quest'altro. Quando si dice *un uomo aliquis homo* si pensa un individuo vago, perchè non si pensa che sia nè Pietro, nè Paolo, all'opposto quando si pensa Pietro, o Paolo, si pensa un individuo *signato.* — *Individuum vagum* S. Tommaso 1. 30. 4. *(ut aliquis homo) significat naturam communem cum determinato modo essendi, qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens, distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis haec caro, et hoc os.* — Si dice *individuo vago* per evitare l'apparente antilogia, che s'incontrerebbe nel dire *individuo in genere,* perchè in un senso genere, ed individuo si oppongono, ma in realtà l'individuo detto in modo assoluto è un vero individuo in genere, perchè si divide a modo de' generi in due specie, individuo vago,

e individuo signato. Accade all' individuo quello, che accadrebbe anche al genere, se volesse farsene la divisione in due specie. Per evitare l' apparente antilogìa nel dire genere individuo, si dividerebbe il genere in genere vago, e genere signato, genere vago, quando non si determina qual sia, genere signato, quando si determina, animale, augello, pianta. Ma in realtà sarebbe giusta la divisione del genere in due specie, genere in genere, e genere in individuo.

Si è disputato moltissimo, e si continua a disputare qual sia il principio d' individuazione, qual sia cioè quel principio, che fa essere una cosa singolare, ed incomunicabile ad altri, che fa Pietro esser Pietro, e non Paolo, e Paolo esser Paolo, e non Pietro.

Altri vogliono, che nelle cose materiali principio d' individuazione sia la materia, altri la forma, altri materia, e forma tutt' insieme, e che le cose immateriali s' individuino per sè medesime. Ma siccome non può essere nè la materia in universale, nè la forma in universale, che possa individuare, altri perciò pongono, che principio d' individuazione sia *questa* materia, e *questa* forma. Ma quì ritorna subito la stessa quistione. Qual' è il principio, che individua la materia, e la forma, e fa che siano *questa*, e *questa?* Il problema resta egualmente insoluto. Di più gli esseri materiali sono composti di parti elementari in ultima analisi semplici. Se dunque il semplice s' individua per sè medesimo, anche gli esseri materiali dovrebbero individuarsi per sè medesimi. Al più gli esseri materiali avrebbero una individuazione composta, composta cioè di tutte le individuazioni de' semplici, che li compongono.

Ma il porre, che gli esseri siano corporei, o siano incorporei s' individuino per sè medesimi, è un grave as-

surdo, perchè se s' individuano per sè medesimi, questa individuazione sarebbe indipendente da Dio contro il principio, che tutto in qualche maniera deve da Dio dipendere, e sarebbe a Dio stesso inintelligibile, perchè vedendo egli tutto nella sua essenza non vi potrebbe vedere quello che in essa in nessuna maniera vi si contiene.

Altri vogliono, che sia l' esistenza ciò che dà l' individuazione alle cose. Non può ammettersi. Prima che le cose esistano, Iddio le concepisce come individui, perchè l' esistenza non dà che la realtà alle cose già concepute da Dio.

La scuola Rosminiana vuole, che sia il senso, e l' intelletto, che individua gli esseri, d' onde deduce, che gli elementi degli esseri materiali, le monadi, gli atomi abbiano anch' essi un senso, dal quale ricevono la loro individuazione. Fosse anche vero, che il senso, e l' intelletto individuino gli esseri senzienti, e intelligenti, il senso, e l' intelletto prima d' individuare gli esseri, devono essere individuati essi medesimi, perchè ciò, che non è individuato, è un universale, che certo non può individuare. D' onde adunque il senso, e l' intelletto ricevono la loro individuazione? Il problema resta sempre insoluto. E poi non è possibile, che il senso, e l' intelletto siano l' individuazione degli esseri senzienti, ed intelligenti, perchè essi non sono il senso, e l' intelletto, ma hanno il senso, e l' intelletto; sono già dunque individuati, e sussistenti per poter ricevere il senso, e l' intelletto. Cade con questo a terra la ragione, per cui la scuola Rosminiana contro il sentimento universale concede il senso anche alle parti elementari de' corpi.

Siccome Dio è principio di tutto, così da Dio deve desumersi anche il principio d' individuazione. In qual ma-

niera? Per mezzo della imitabilità di sua essenza, per mezzo dell'esemplarismo divino. Tutte le cose sono copie imperfette dell' Essere divino. Ciascun grado può essere imitato in infinite copie. Che cosa vuol dire infinite copie? Vuol dire *questa* copia, *quest'* altra copia, *quest'* altrà copia fino all' infinito. Il *questo* è l' espressione dell' individuo. Voglia anche dire solamente una copia, un' altra copia, un' altra copia. Una copia è sempre un individuo, un' altra copia un altro individuo, e così senza fine. S' aggiunge, che ogni cosa è una copia di un grado *individuo* dell'Essere divino; la copia d' un individuo dev' essere individua essa pure. L' esemplarismo adunque divino deve ritenersi come almeno il primo, ed universale principio dell' individuazione delle cose tutte.

FINE DELL' ONTOLOGIA.

TEOLOGIA

Teologia è per etimologia discorso intorno a Dio, per definizione scienza, che tratta di Dio, ovvero scienza delle cose divine.

Dividesi in naturale, o razionale, ed in soprannaturale, o rivelata. La naturale, o razionale discorre di Dio in quanto è conoscibile colla semplice umana ragione, la soprannaturale, o rivelata insegna le cose, che Dio stesso si compiacque rivelarci. Questa è più sublime ed elevata, 1.° perchè ha per autore immediato Iddio, mentre di quella autore immediato è l' uomo, poichè la ragione è bensì anch' essa dono di Dio, ma l' uso, e l' esercizio di essa è proprio dell' uomo: 2.° perchè insegna cose del tutto superiori all' umana ragione, alle quali era impossibile poter mai arrivare, ed ha servito, e serve come di scorta all' umana ragione per conoscere que' veri, che non erano superiori alle sue forze, ma che oscurata, e traviata ancora disconosceva. Questa non appartiene al presente instituto, ma ciò non ostante ci deve sempre stare a lato in tutte le umane investigazioni, come scorta sicura, e

fedele per non ismarrire il retto sentiero. Perocchè in quelle cose stesse, che sono dentro la sfera dell' umana ragione, è ben cosa facile sia per gli angusti limiti della ragione stessa, sia per ree passioni che oscurano l' intelletto, deviare dal vero, come lo provano ad evidenza i mostruosi errori professati da più rinomati filosofi in ogni genere di discipline, ma specialmente in ciò, che risguarda le cose divine, quali sono l' ateismo, il politeismo, il panteismo, il razionalismo, ed altre simili nefandità.

Che anche intorno a Dio si possano colla sola ragione conoscere molte cose, ce ne assicurano lo Spirito Santo nella Sapienza 13. 5. — *A magnitudine enim speciei, et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri;* — e San Paolo nella sua lettera a Romani 1. 20. — *Invisibilia ipsius (Dei) a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas.* —

Essendo pertanto la Teologia razionale una scienza, che tratta di Dio in quanto conoscibile colla semplice ragione, innanzi a tutto convien fissare che cosa s' intende con questo nome *Dio.* S' intende con questo nome *Dio* il creatore, e conservatore, e moderatore di tutte le cose. Così l' Angelico Sum. Theol. 1. 13. 8. — *Omnes loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus* — e ib. ad 2. — *Impositum est nomen hoc ad aliquid significandum super omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum.* —

Inteso il significato del termine, di Dio si deve dimostrare l' esistenza, l' essenza, gli attributi, e le produzioni.

Prima però si crede opportuno il chiamare brevemente a rassegna i principali, e più grossolani errori intorno

alla divinità, in cui si cadde nelle passate età, e che continuano a funestare anche il secolo decimo nono.

L'ateismo in primo luogo. Chiamasi ateismo il negare recisamente l'esistenza di Dio, come chiamasi teismo l'ammetterla. Che vi siano stati atei di volontà, che hanno voluto negare l'esistenza di Dio, lo attesta anche il reale Profeta nel salmo 13. — *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus.* — Uno di questi fu negli ultimi tempi il famoso Lucilio Vanini, che nel principio del secolo decimo settimo tentò con altri suoi discepoli piantare nel mondo l'empia dottrina. Ma che vi siano stati veri ateisti anche di mente persuasi veramente, che Dio non sia, è cosa da non potersi credere a cagione dell'evidenza, colla quale si manifesta da ogni parte l'esistenza di Dio.

Dall'ateismo differisce solamente di nome il *panteismo*, che afferma Dio essere l'universo, e che fuori dell'universo non vi ha altro Dio. Confonde, e unifica Iddio col mondo, l'infinito col finito, ponendo essere tutto una sola sostanza. Egli è un vero ateismo, perchè di Dio non pone, che il nome, e poi in realtà lo nega, negando quell'Essere, ch'è distinto dal mondo, e che del mondo è creatore, conservatore, moderatore. Il panteismo fu l'errore dei filosofi del paganesimo, fu insegnato nella scuola Alessandrina, fu suscitato in tutta la sua pienezza, ed estensione da Benedetto Spinosa nel secolo decimo settimo, dal suo nome chiamato anche *Spinosismo.*

Di pretto panteismo è infetta la scuola Germanica aperta sullo scorcio del secolo XVIII, e principio del XIX. Dall'idealismo trascendentale di Emmanuele Kant ne trasse il suo discepolo Fichte, che l'*Io* colla sua attività pone in primo luogo sè stesso, e pone in secondo luogo il *non Io* cioè tutti gli oggetti esteriori, fra quali anche l'Assoluto,

che è Dio stesso, di maniera che l' *Io*, l' universo intero e Dio stesso non sono, che fenomeni, ed apparenze create dall' *Io*, soggetto pensante, egli pure fenomenale. Onde la formola Fichtiana intesa tutta in senso fenomenale sarebbe — *l' Io pone l' Io e il non Io* — panteismo egoistico, idealistico, nihilistico.

Schelling discepolo di Fichte in vece di porre, come fece il suo maestro, l' oggetto produzione del soggetto, identificò oggetto, e soggetto, riunendo tutto anche i contrari nell' *assoluto*, in cui le cose hanno la loro vera realtà, mentre in sè stesse non hanno, che una realtà apparente. Chiamasi perciò il sistema Schellinghiano il sistema della *identità assoluta*, sistema apertamente panteistico.

Hegel alla sua volta l' *assoluto* del suo maestro Schelling chiamò *idea*, dalla quale il suo chiamasi il sistema dell' *idea*, o *idealismo assoluto*. L' idea da principio, prima cioè della creazione, è impersonale, e senza coscienza, chiamasi allora *idea in sè*. Esce poi da sè medesima per mezzo della creazione, esplicando sè stessa, e quasi riproducendosi negli esseri della natura. Da *idea in sè* diviene *idea per sè*, ponendo per oggetto sè stessa. Fa infine ritorno a sè stessa, all' idea in sè colla personalità, e coscienza di sè medesima. Ed è questa la consumazione delle cose, e il compimento di Dio. Cumolo di strafalcioni, e panteismo il più sfacciato.

Il panteismo alemanno passò in Francia, e Vittor Cousin capo, ed autore del nuovo ecletismo appoggiato alla subdola definizione Spinosiana della sostanza, che sia un essere in sè, e per sè sussistente, ne cavò non potervi essere, che una sola sostanza, cioè Dio, e tutte le altre cose non essere, che modi di questa sostanza, onde Dio è l' universo, e l' universo è Dio.

È da compiangersi che l' Eghelianismo venga insegnato dalle cattedre di una delle prime università d'Italia dove v'ha, chi proclama Hegel come l'apogeo della scienza, e vi ha, chi insegna non volersi più un Dio come nome vuoto, ma come la reale vivente infinità del mondo e lo stato essere la realizzazione dell'idea divina nella scienza, e nelle arti. Panteismo statico, ovvero statiteismo.

L'abbate La Mennais autore della dottrina detta *Dottrina del senso comune* stante la fallibilità delle ragioni individuali stabilisce l'ultimo criterio della certezza nell'autorità del genere umano, e nel senso comune, e universale di tutti gli uomini. E perchè il criterio sia supremo, ed infallibile, attribuisce all'autorità del genere umano l'infallibilità divina. E perchè la massa del genere umano risulta dall'unione de' singoli individui, oltre il divinizzare la ragione comune, divinizza pur anche la ragione privata. — *La nostra ragione, egli dice, è la ragione di Dio, la nostra parola non è che la sua stessa.* — Accennando un pretto panteismo umanitario, non preveduto dall'autore, ma risultante dalle sue teorie.

Di simile panteismo è infetto ogni qualunque sistema, dal quale ne discenda per legittima conseguenza il panteismo. L'autore, che non lo prevede, non può dirsi panteista, ma il sistema non cessa d'essere panteistico.

Vero panteismo contiene l'emanatismo professato dai filosofi del gentilesimo, ed anche nel cristianesimo da qualche eresiarca, consistente nel fare emanare da Dio le cose, non per creazione, ma come parti, che si staccano dal tutto. Se le cose erano divine nel tutto, dovrebbero esser divine anche fuori del tutto.

Anima del mondo posero gli Stoici essere Iddio, concependo il mondo come un gran tutto, di cui Iddio è

l'anima, ed i corpi tutti come il cielo, la terra, e il mare ne sono le membra. Mostruoso sistema, se pure non intendevano que' filosofii nel dire Iddio anima del mondo, ch' egli fosse il primo motore delle cose tutte.

Tutti conoscono il politeismo, che ammette più Dei, il *dualismo*, o *diteismo*, che ammette due supremi principî, un Dio buono autor del bene, un Dio cattivo autor del male. Chiamasi anche *manicheismo* dall' eresiarca Manete, che rinnovò quest' errore nel secolo terzo.

Dualismo è anche l'errore, che ammette Iddio, ma con Dio anche la materia eterna, ed increata, e perciò Dio essa pure.

Il deismo ammette un Dio senza provvidenza, il razionalismo ammette di Dio quel tanto solo, che reietta ogni rivelazione si può conoscere colla sola ragione. L' ereticismo ammette di Dio anche ciò, che insegna ma non intera la rivelazione.

Di tutti questi sistemi se ne vedrà nel decorso di questo trattato l'assurdità, ed il delirio. Di Dio però come autore nell' ordine soprannaturale appena se ne darà qualche cenno per non invadere il campo della Teologia rivelata.

CAPO I.

ESISTENZA DI DIO.

Si presenta qui subito una difficoltà. Perchè cominciare dall' esistenza piuttosto che dall' essenza di Dio, mentre il concetto d' essenza precede quello di esistenza, nè si può dimostrare l' esistenza di una cosa prima di sapere, che cosa essa sia, il che vuol dire prima di conoscerne l' essenza?

Essenza si prende in senso lato, e stretto. In senso stretto è quella entità, dalla quale vengono originate le altre entità d'una cosa, chiamate attributi. In senso lato è il complesso di quelle entità, che si trovano in una cosa, senz'ancora sapere, quale di quelle, che si conoscono, ovvero qualche altra, che non si conosce, sieno l'entità, dalla quale rampollano le altre. Si sa, che cosa sia uomo, e se ne conosce l'esistenza anche da quelli, che non ne sanno la definizione, ed essenza, che è di *essere animal ragionevole*, la quale di più alcuni non la vogliono giusta. Si sa, che cosa sia luce, e che esiste, anche da quelli, che non sanno esser composta di sette raggi diversamente colorati. Si sa che cosa sia acqua, e che esiste anche da quelli, che non sanno essere un composto di idrogeno, ed ossigeno insieme combinati. Così si può conoscere, e dimostrare l'esistenza di Dio anche prima di conoscere la sua vera essenza, che d'altronde alcuni pongono in un'entità, ed altri in altra. Del resto perchè ogni cosa in quanto intelligibile è un'essenza, anche l'essere di creatore, conservatore, e moderatore di tutte le cose sebbene non possa essere l'essenza prima di Dio, è però l'essenza di Dio in quanto creatore, conservatore, e moderatore. E perciò si parte in realtà dall'essenza di Dio in quanto creatore, conservatore, e moderatore per dimostrarne l'esistenza.

Nega il Kant, che si possa colla sola ragione dimostrare l'esistenza di Dio. Dottrina erronea, perchè contraria ai testi citati della Sapienza, e di San Paolo, e perchè in realtà la esistenza di Dio si dimostra anche colla sola ragione apodittícamente, e con molti argomenti. E dico con molti argomenti, nè deve far meraviglia, perchè essendo Iddio il mare dell'essere, come le acque tutte tendono

al mare, così le cose tutte, essenze, ed esistenze come tutte da Dio originate, così tutte a Dio ritornano e riconducono.

Sebbene molti sieno tali argomenti si possono ridurre a tre specie, argomenti fisici presi dalle esistenze, argomenti metafisici presi dalle essenze, argomento morale preso dal consentimento di tutto il genere umano. Si comincia dai più cospicui, e sensibili, e adattati alla più comune intelligenza.

1. ARGOMENTO.

Dallo spettacolo dell' universo.

Il mondo anche corporeo presenta uno spettacolo sorprendente di potenza, di sapienza, e di bontà.

Spettacolo di potenza. Innumerabili corpi celesti, che visibili ad una distanza presso che infinita devon essere d' una mole immensa. Chi gli ha fatti, e creati, chi gli ha collocati ciascuno alle loro stazioni? Se si vede una casa si pensa subito, che qualcheduno la deve aver fabbricata, così un orologio, così un tavolo, così un libro ecc. Il nostro sistema planetario composto di un centro quasi immobile, ch' è il sole, e di molti pianeti, e comete che fanno il loro giro intorno al sole, e di sattelliti, che muovonsi intorno a' pianeti primari. Supposto anche, che le forze impresse loro una volta bastassero a perpetuare il loro moto, la prima spinta dovette venire d' altronde, come un orologio deve avere la prima spinta, perchè cominci il moto. Chi ha dotato il sole d' una luce così sfolgorante? Chi la luce d' una velocità così sorprendente? Chi l' iride di colori così vivaci? Sì che veramente i cieli

raccontano le glorie di Dio. *Caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum.* Ps. 18. 1. Chi fece la terra, chi il mare, chi l'uomo, chi le fiere, chi i pesci, chi gli augelli, chi le piante? Sopraffatto S. Agostino dallo spettacolo di tante grandezze si fa ad interrogare le creature tutte, terra, mare, aria, cielo, sole, luna, stelle. Sareste per avventura voi opere così belle, sareste mai voi il mio Dio? No no: risposero tutte ad una voce, noi non siamo mica noi il tuo Dio. Replica di nuovo rivolto alle creature tutte il Santo Dottore. Voi mi avete detto, che non siete mica voi il mio Dio. Ditemi ora adesso almeno qualche cosa del mio Dio. E tutte esclamarono a gran voce: no no, non siamo mica noi il tuo Dio, il tuo Dio è quegli che fece noi. — *Dixistis mihi de Deo meo, quod vos non estis. Dicite mihi de'illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna. Ipse fecit nos. Interrogatio mea intentio mea: et responsio eorum species eorum.* — Conf. lib. 10. cap. 6.

Spettacolo di sapienza, la quale riluce nell'ordinazione de' mezzi ad un fine prossimo, di questo ad altro fine superiore, e va dicendo. E ciò tanto nelle cose grandi, quanto nelle piccole. Nel sistema planetario accennato di sopra per ottenere la costante rivoluzione de' pianeti intorno al sole doveano le due forze centripeta, e centrifuga essere così equilibrate, che l'una non facesse precipitare il pianeta nel centro, nè l'altra lo facesse escire dalla periferia del sistema. La nostra terra dovea esser posta in tale distanza dal sole, che non restasse combusta per troppa vicinanza, nè agghiacciata per troppa distanza. Nel piccolo chi può ammirare abbastanza l'architettura della macchina complicatissima del corpo umano? L'occhio solo non fa stordire nel considerare la maestria, con cui è stato formato ad ottenere la visione distinta degli oggetti,

tanto in una minore, come in una maggior distanza? Il nervo ottico, la sclerotica, la coroide, la tunica vasculare, la tunica vellutata, la cornea, l'umor acqueo, l'umor cristallino, l'uvea, la pupilla, ed altre parti ancora hanno ciascheduna il loro ufficio speciale, come si può vedere presso i fisici, che tutte insieme concorrono a formare la visione. Vi è forse intelligenza nell'occhio? L'intelligenza si trova fuori dell'occhio, in chi ha architettato questa macchina stupenda. Lo stesso si dica della costruzione dell'orecchio per la percezione del suono, e degli altri organi sensori. Lo stesso si dica della respirazione, della circolazione del sangue, della trasformazione del cibo ecc. Le quali cose tutte hanno luogo con una finezza di lavoro inconcepibile anche negli insetti più piccoli impercettibili ad occhio nudo, e appena visibili colle lenti più microscopiche.

Quanta sapienza nella varietà quasi infinita delle speciel Quanta varietà negli animali sopra la terra, degli augelli nell'aria, de' pesci nelle acque! Tutti con forme con proprietà, con istinti diversi.

Chi ha insegnato all'ape il fabbricare i suoi esagoni così perfetti? chi agli augelli il nidificare, all'agnello il poppare, al pulcino il beccare, e razzolare? Il maestro è invisibile, quegli, di cui *sapientiae ejus non est numerus.* Ps. 146. 5.

Spettacolo di bontà verso l'uomo. Il sole nè illumina i giorni, ne riscalda l'atmosfera, ne feconda il terreno. La luna ne illumina le notti. Gli animali gli forniscono cibo, e vestito. Quanti servigi egli riceve dal fuoco, dalle acque, dalle nevi, dai venti ecc.? Questi esseri insensitivi non conoscono certo il fine a cui servono. Vi deve dunque essere un intelligente, che gli ha ordinati a benefizio

dell' uomo, cioè Iddio. Onde si mostra ben ingrato l'ateista al suo Facitore, di cui ne vuol disconoscere le beneficenze, e si sforza di annientarne l' esistenza.

2. ARGOMENTO.

Dall' universale consentimento del genere umano.

La persuasione dell' esistenza di Dio si è sempre trovata, e trovasi presso le nazioni anche le più selvaggie, e barbare, persuasione mescolata bensì ad errori i più grossolani sopra il numero degli Dei, sopra la loro forma, natura, proprietà, ma la persuasione dell' esistenza di un qualche Dio si è sempre mantenuta presso tutti i popoli della terra. Ne fanno fede i templi, e gli altari eretti da ciascun popolo a loro Dei. Per gli tempi antichi ne assicurano gli storici tutti, come pe' tempi moderni ne assicurano i viaggiatori, e gli scopritori di nuovi continenti, ed isole. Ora questa persuasione o dev' essere stata impressa negli animi, o deve esser dedotta con un semplice, e facile raziocinio dalla contemplazione dell' universo. Ad ogni modo ella è veritiera, perchè se dedotta con raziocinio sta fondata sulla ragione, se impressa, non può essere stata impressa, che da un Essere supremo, che ha dominio, ed impero sopra tutte le menti, poichè gli esseri materiali, e corporei possono imprimere sopra i sensi esteriori, ma non sulla mente, e sull' intelletto, e sulla ragione.

In realtà la persuasione dell' esistenza di Dio, come vedrassi dove si tratterà dell' origine delle idee, è stata da Lui impressa nelle menti in quanto alla cognizione diretta, e primitiva, e poi dedotta coll' aiuto della cogni-

zione diretta dalla contemplazione della natura in quanto ad una cognizione riflessa, e più distinta.

È ben lungi dunque dal vero, che sia stato il timore, che abbia introdotto nel mondo l'idea di Dio, come pretendeva il poeta

Primus in orbe Deos fecit timor, ardua caelo
Fulmina cum caderent.

Il timore altro non fa, che risvegliare l'idea di Dio già preesistente nell'animo.

Nè osta a questo universale convincimento la stolidezza d'alcuni pochi, che chiudendo gli occhi alla luce dicono nel loro cuore, secondo l'espressione del Salmista, che non vi è Dio, nel loro cuore, il che vuol dire non persuasi, che non vi sia Dio, ma desiderosi, che non vi sia per farsi forti contro i latrati, che non possono soffocare, della rea coscienza. — *Dixit insipiens in corde suo non est Deus.* — Ps.

Cicerone *De natura deorom* lib. 1. c. 17. in bocca di un interlocutore. — *Quum non instituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi neccesse est esse Deos, quoniam insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus. De quo autem natura consentit, id verum esse neccesse est. Esse igitur Deos confitendum est. Quae natura nobis informationem deorum ipsorum dedit, eadem insculpsit in mentibus, ut eos aeternos, et beatos haberemus.* —

Questi due argomenti tolti dallo spettacolo, che presenta l'universo, e dall'universale consentimento de' popoli a provare l'esistenza di Dio, sono amendue appoggiati alla contingenza degli esseri mondiali, la quale in confuso si conosce anche dal volgo almeno per la loro finità e mutabilità

3. ARGOMENTO.

Dalla contingenza degli esseri mondiali.

Contingenza dal verbo *contingit* accadere, avvenire significa un avvenimento, un' eventualità, un effetto, un fatto, e perchè un avvenimento, un' eventualità, un effetto, un fatto non hanno ragione in loro stessi di esistere, contingenza si prende per lo stato di quelle cose, che non hanno ragione in sè di loro esistenza, come contingenti si chiamano le cose, che non in sè, ma in altri hanno la ragione del loro esistere.

Ora che gli esseri mondiali sieno tutti contingenti nel senso ora spiegato si dimostra in varie maniere.

1. Dalla loro finità. Tutti gli esseri mondiali sono finiti nell' essere, e nelle entità, hanno tanti gradi di essere, e non più, tanti gradi di forze sieno conoscitive, sieno meccaniche, o chimiche, finiti nella loro estensione, finiti nella loro durazione, perchè hanno avuto principio, e sebbene non avranno fine, in qualunque istante del tempo futuro non si potrà mai dire, che abbiano durato una durazione infinita. Ciascuno è consapevole a sè stesso di essere circoscritto nell' estensione, di poter intendere fino ad un certo punto, e non più, di non poter vedere, che ad una certa distanza, col tal grado di chiarezza, di poter correre, e non volare ecc.

Finito vuol dire non aver tutto l' essere, avere solamente una parte dell' essere, un po' d' essere. Una parte dell' essere suppone l' essere, come la parte d' una mela suppone la mela. Se dunque gli esseri mondiali hanno solo una parte dell' essere, vi ha fuori di essi un essere,

a cui partecipano. Quest' essere non può essere un essere ideale, quale sarebbe l' essere universale, perchè e come dividere un essere ideale per farne varie parti? e perchè gli esseri mondiali, che ne avessero una parte, avrebbero un essere solamente ideale, e non sarebbero realmente esistenti. Deve essere di più infinito, perchè se fosse finito, si ripeterebbe la stessa istanza, che cioè avrebbe una parte dell' essere, e supporrebbe egli pure un altro essere anteriore. Dev'essere semplice, perchè il composto non è uno, ma più uni uniti. È dunque necessario, che oltre gli esseri mondiali vi sia un essere semplicissimo, infinito, non ideale, ma reale, ed esistente, a cui essi partecipano.

In che maniera gli esseri mondiali partecipano all'essere reale infinito? Non certo dividendolo realmente in tante parti, e pigliandone una per ciascheduno. Perocchè egli è semplice, e perciò indivisibile. Egli perchè reale è individuato, e perciò incomunicabile, essendo proprietà dell' individuo l' incomunicabilità *mente et re* dice l' Angelico.

In che maniera adunque, si ripete, gli esseri finiti, e mondiali partecipano all' essere infinito? Si è già data la risposta nell' ontologìa. Vi partecipano come copie parziali dell'Essere infinito, come copie di uno, o più gradi virtuali dell'Essere infinito. Esiste adunque l' esemplare di tutti gli esseri mondiali, ed esiste chi gli ha esemplati. La copia è sempre un fatto. Il finito è sempre dunque un fatto, ed una contingenza, che suppone la causa, ed il necessario.

2. Dall' indifferentismo degli esssri se ne prova la contingenza. Gli esseri finiti sono indifferenti per sè stessi ad esistere, e non esistere, perchè non vi ha contraddizione

alcuna nel supporli non esistenti. È dunque necessaria una causa, che gli tolga da tale indifferenza. Anche il numero degli esseri mondiali sarebbe indeterminato. Egli non può essere infinito, perchè il numero infinito di esistenti ripugna. Egli per sè stesso non esige, che sia piuttosto cento, che mille. È dunque necessario, che vi sia, chi lo tolga da tale indifferenza, ed indeterminazione, perchè l'indeterminato non può esistere. È indeterminato per sè stesso anche il numero di gradi dell'essere in qualunque, e ciascuno degli esseri finiti. Questo numero di gradi di essere non può essere infinito, perchè gli esseri non sarebbero più finiti, ma infiniti. Non v'ha ragione intrinseca per cui ciascun essere abbia piuttosto que' gradi d'essere ch' egli ha, e non più, e non meno. È dunque necessario esservi chi essendo assoluto, e infinito per sè stesso determini i limiti degli altri esseri tutti.

3. Anche la mutabilità, e mutazione degli esseri mondiali ne manifesta la contingenza. La loro finità gli rende per sè stessi mutabili, e mutati di fatto si riconoscono nelle vicissitudini, a cui sono soggetti, di crescere, diminuire, corrompersi, passare da una specie ad un' altra, dalla quiete al moto, dal moto alla quiete ecc. L' essere necessario è perfetto, e infinito, e nulla può acquistare, nulla perdere. Essi non son dunque esseri necessari, ma contingenti.

4. Il concretismo degli esseri mondiali ne dimostra egli pure la contingenza. Gli esseri tutti, che compongono l' universo, hanno esistenza, ma non sono l'esistenza. Hanno esistenza, e un esistenza reale, non ideale, che altrimenti non esisterebbero in realtà. Ma non sono l' esistenza. Consta anche dal senso comune. Infatti se ciascun essere fosse l' esistenza, tutti gli esseri si confonderebbero in uno, sa-

rebbero tutti una sola, e stessa cosa. Un essere, che ha esistenza, e non è l'esistenza, o la deve dare egli stesso a sè medesimo, o la deve ricevere da altri. Ora da sè medesimo non può darsi l'esistenza, perchè chi non esiste non può agire, che altrimenti esisterebbe prima di esistere. La deve dunque ricevere da altri. Onde l'esistenza negli esseri mondiali è un fatto, ed una contingenza, che richiedono una causa al di fuori, che dia loro l'esistenza, e che sia non contingente ma necessaria. Perocchè se fosse contingente, richiederebbe essa pure un' altra causa, che desse anche a lei l'esistenza, e si andrebbe all'infinito.

Lo stesso concretismo degli esseri mondiali, per cui sono esistenti, e non sono l'esistenza, richiede non solo, che siavi una causa, che dia loro l'esistenza, ma che dia loro l'esistenza dal nulla. Perocchè se desse loro l'esistenza da materia preesistente, questa stessa materia avrebbe esistenza, ma non sarebbe neppur essa l'esistenza, onde la dovrebbe anch'essa ricevere da altri. Esiste adunque fuori degl'esseri mondiali una causa creatrice, esiste il creatore.

L'esistenza nelle cose mondiali è un fatto, un effetto. La continuata esistenza sarà dunque un continuato effetto. Se effetto, deve avere la sua causa, la causa medesima, che causò l'esistenza. Perocchè le cose, che non hanno in sè ragione di esistere, non possono aver ragione di continuare ad esistere. Vi ha dunque chi creò, e conserva, il creatore e conservatore delle cose tutte.

Quello che dicesi dell'esistenza dicasi anche degli altri astratti. Chi ha estensione, ma non è l'estensione, deve o farsela da sè, o riceverla da altri. Se anche si concedesse, che possa farsela da sè, dove prenderla se non da un' estensione preesistente? Chi ha intelligenza, e non è l'intelligenza, o deve farsela da sè, o riceverla. Se anche

potesse farsela da sè, dove andarla a prendere, se non da una preesistente intelligenza?

Altra cosa è di chi fosse nel tempo stesso concreto, ed astratto, di chi è esistente, ed è l'esistenza, di chi è esteso, ed è l'estensione, di chi è intelligente, ed è l'intelligenza. Chi oltre ad essere esistente è anche la stessa esistenza, non ha bisogno, come neppur potrebbe, di darsi l'esistenza, nè di riceverla, perchè è egli l'esistenza. Chi oltre ad essere intelligente, è anche la stessa intelligenza, nè la deve dare a sè stesso, nè riceverla da altri, perchè è egli l'intelligenza. Tale è Iddio in cui il concreto si unifica coll'astratto. Egli è esistente, ed è l'esistenza, egli è immenso, ed è la stessa immensità, egli è intelligente, ed è la stessa intelligenza, egli è santo, ed è la stessa santità. Si può illustrare la cosa con un esempio tolto da cose materiali. Chi ha una casa, e non è la casa stessa, o la dever aver fabbricata egli stesso, o averla da altri ricevuta. Ma la casa, prescindendo da ciò, che non sarebbe casa, se non fosse già stata da altri fabbricata, la casa, la quale non ha la casa, ma ella è la casa stessa, non ha più bisogno per esser casa, nè di fabbricarsela da sè, nè di riceverla da altri, perchè essa è già casa, essa medesima.

Si dirà: se gli esseri mondiali non sono la stessa esistenza, nè l'esistenza in genere, sono però la loro stessa esistenza, se non sono la estensione, sono la propria loro estensione, se non sono la intelligenza, sono però la loro stessa intelligenza.

Non è vero, che gli esseri mondiali sieno la loro propria esistenza, nè la propria estensione, nè la propria intelligenza ecc. Perocchè se la loro essenza è necessaria, necessaria non è la loro esistenza, perchè la loro non

esistenza non ripugna. Ma fosse anche vero, che essi sieno la loro propria esistenza. La propria loro esistenza non è l'esistenza in sè stessa, nè reale, nè ideale. *Esistenza*, e *propria esistenza* son due concetti diversi. Se dunque la propria esistenza non è l'esistenza, la esistenza precede la propria esistenza, e questa da quella deve originarsi.

Se la propria esistenza di ciaschedun essere si unificasse colla esistenza, tutte sarebbero l'esistenza, sarebbero una sola, e medesima cosa. La propria esistenza in Dio solamente si unifica colla esistenza. Egli perchè Essere supremo è la sua propria esistenza, ed è l'esistenza stessa. Le esistenze proprie delle altre cose sono copie dell'esistenza suprema, che è in Dio, e che è Dio stesso.

5. L'esistenza di Dio si riconosce nell'impossibilità di un processo infinito nelle cause. Vi sono nell'universo innumerabili serie di cause, e di effetti. Il sole riscalda la terra, la terra riscaldata produce il grano, il grano conserva la vita all'uomo, e ai bruti. Il padre genera il figlio, il figlio genera il nipote, il nipote genera il pronipote. Il fuoco scioglie l'acqua in vapori, il vapore fa muovere la locomotiva, la locomotiva il convoglio. Ora e impossibile procedere all'infinito nelle cause, e perchè supposte infinite le cause, sarebbero infiniti di numero gli esistenti, il che è impossibile, e perchè mancherebbe la prima causa, e percio anche la seconda, e la terza, e la quarta. Mancando poi le cause mancherebbero anche gli effetti, e niente sarebbe mai esistito, e niente esisterebbe di presente, e niente potrebbe mai esistere in futuro. È dunque necessario il fermarsi nella serie ad una prima causa, causa, e non effetto, causa di tutt'intera la serie. Ora la prima causa di una serie dev'essere prima causa di tutte le altre serie; perchè altrimenti vi sarebbero più esseri

necessari, e perchè la prima causa in una serie speciale non è la primissima, in modo assoluto, e *simpliciter*, come usan dire gli Scolastici, ed è anch'essa in un ordine più vasto subordinata ad altre cause. La prima causa di tutti i mali, che affliggono l'umanità, fu il peccato d'origine. Ma il peccato d'origine non è tanto causa prima, che non sia effetto essa pure, effetto della mala volontà del primo uomo. La prima causa della guerra di Troia fu il rapimento di Elena, ma questo era un effetto egli pure d'una rea passione di Paride. Non è dunque possibile far sosta nelle cause, finchè non si arrivi alla prima primissima causa universale di tutte la cause, e di tutti i causati, causa efficiente nel bene, permissiva nel male, la quale nomasi Dio. Volendo l'Evangelista S. Luca tessere la geneologia del Redentore per mezzo di San Giuseppe, che ne fu il padre putativo, disse: — *Qui fuit Heli, qui fuit Mathat, qui fuit Levi* . . . . . e dopo una lunga serie gli fu necessario andare fino alla prima causa, e ivi fermarsi conchiudendo: *qui fuit Adam qui fuit Dei.* — Luc. 3. 23. Dicevano anche i Gentili — *ab Jove principium.* —

Distinguono alcuni due specie di processi all'infinito, il processo rettilineo, e sarebbe quello di un figlio, che viene generato dal padre, questo dall'avo, quest'altro dal bisavolo ecc., ed il processo, che chiamano circolare, e sarebbe quello del seme, cha viene prodotto dalla pianta, la pianta dal seme, il seme di nuovo dalla pianta, e così fino all'infinito. Il processo infinito rettilineo accordano, che sia impossibile, non così il circolare. Eppure anche questo è egualmente impossibile; perchè bisogna arrivare o ad un seme, che non sia prodotto dalla pianta, ovvero ad una pianta, che non sia prodotta dal seme, altrimenti mancherà la prima causa, e non può cominciare

la serie. Inoltre sarebbero di numero infinito le piante, e i semi, il che è un assurdo. Il sacro testo del Genesi pare voglia indicare, che quando Iddio comandò alla terra di germogliare, e produrre erbe, e piante facenti i loro frutti, e semi, abbia fatto produrre dalla terra le prime erbe, e piante, che producessero il seme, piuttosto che produrre i primi semi, da cui escissero le erbe, e le piante.

Si oppone. Gli stessi esseri si possono riprodurre infinite volte. Dunque da un processo infinito di cause non si può dedurre, che gli esseri sarebbero infiniti di numero. Sieno mille gli esseri: questi si corrompono, se ne generano altri mille. Questi si corrompon di nuovo, se ne generano altrettanti. Ma sono sempre gli stessi, mille, e non più? È facile la risposta. Se non sono infiniti di numero gli esseri, sarebbero infinite di numero le generazioni, e le corruzioni, cosa egualmente impossibile, e non vi sarebbe, nè la prima generazione, nè la prima corruzione, e perciò nè la seconda, nè la terza, nè alcuna.

6. L' intellettualità, e sensività degli esseri. L' idèa dell' essere trovasi in tutti gli intelletti sia essa l' idea dell' essere assoluto, sia dell' essere in genere, per ora è lo stesso. Ed è necessario, che quest' idea vi sia in tutti gli intelletti. Perocchè senza l' idea dell' essere nulla si può intendere, perchè l' idea dell' essere entra in tutti i concetti. Ora questa idea dell' essere non si può acquistare, perchè non si potrebbe acquistare, che con un' operazione dell' intelletto, ma ogni operazione dell' intelletto è un' intellezione, ed ogni intellezione un conoscimento, e il conoscimento si ha per mezzo d' idea, per mezzo almeno dell' idea dell' essere, perchè è la prima, ed entra in ogni concetto. Dev' esser dunque data, ed impressa in tutti gli

intelletti da una causa altissima, ed universalissima, che opera, ed imprime su tutti gli intelletti.

Anche la sensività richiede, come si vedrà altrove, idee instintive impresse non da oggetti esteriori, ma da una causa distinta da tutti gli oggetti corporei, e da qualunque potenza dell' anima sensitiva.

7. Le essenze tipiche, ed ideali delle cose. Esse sono tutte necessarie, eterne, ed immutabili. Se non si unissero in una sola essenza, sarebbero altrettanti esseri necessari, eterni, ed immutabili, il che è assurdo. Esse dunque devono essere unite in una sola essenza, che le comprenda tutte, come loro tipo, la quale perciò dev' essere infinita.

8. Intelligibilità degli esseri. L' essere è il solo intelligibile per sè stesso, perchè egli s' intende, e senza aggiunta, e senza limitazione, e le altre cose non si possono intendere senza il concetto dell'essere, perchè il concetto dell' essere entra in tutti i concetti. Gli esseri mondiali non sono l' essere. Essi dunque non sono intelligibili per sè medesimi. E neppure sono intelligibili per l' essere, che in essi si trova, perchè l' essere, che in essi si trova, non è l' essere, ma un po' d' essere. Un po' d' essere non si può intendere prima d' aver inteso l' essere, come non si può intendere un po', una metà, un terzo di mela, se prima non siasi inteso mela. Gli esseri dunque mondiali s' intendono sì, ma s' intendono per mezzo del concetto di un essere da essi tutti distinto, il quale concetto non può essere dell' essere in comune, perchè il concetto dell' essere comune si ottiene coll' astrazione, la quale essendo un atto intellettuale presuppone un oggetto già inteso. L' essere adunque, che rende intelligibili le cose è un essere reale, ed esistente, distinto da tutte le altre cose, e questo chiamasi Dio. Dio dunque esiste.

9. L'essenza dell'essere. Questo argomento è già stato trattato nell'ontologia, e non si fa ora, che epilogarlo. L'essere è la prima cosa, perocchè se vi fosse qualche cosa prima dell'essere, sarebbe, perchè si suppone, che sia, non sarebbe, perchè sarebbe prima dell'essere. Essendo la prima cosa, non può essere solamente nell'intelletto, perchè l'intelletto sarebbe allora prima che l'essere. Deve dunque essere in sè, e se in sè o dev'esser niente, o dev'essere esistente. Non può esser niente, perchè non v'ha cosa più contraria all'essere quanto il niente. L'essere adunque esiste, ed esiste necessariamente. Oltre di che è infinito, perchè è tutto l'essere, e l'essere non ha confini. È dunque anche intelligente, e personale. È il solo Ente necessario, perchè è tutto l'essere. È semplicissimo, perchè primo. Dunque le altre cose tutte essendo contingenti, e non avendo ragione in sè nè di esistere, nè di continuare ad esistere, devono essere state da lui prodotte non per emanazione, perchè da un semplice non può emanare un'altra sostanza, ma per creazione, e da lui conservate nell'esistenza, e da lui, come intelligentissimo, e sapientissimo, ordinate a fini degni di sua sapienza. L'Essere adunque assoluto, che s'intende quando si dice l'Essere, è creatore, conservatore, e moderatore di tutte le cose. Ora con questo nome *Dio* s'intende appunto il creatore, il conservatore, il moderatore di tutte le cose. Iddio dunque esiste.

Chiamasi questo l'argomento *ontologico,* perchè cavato dall'essenza dell'Essere assoluto, e si può in qualche maniera chiamare argomento a *priori*, non perchè vi possa essere qualche cosa prima di Dio, ma perchè l'essenza, da cui si argomenta, precede nel concetto l'esistenza.

L'argomento ontologico per dimostrare l'esistenza di Dio, trovasi trattato in qualche altra maniera.

L' essere perfettissimo è possibile. Ma se non esistesse non sarebbe possibile, perchè per esistere dovrebbe esser fatto, e l' esser fatto non è perfezione. Se dunque è possibile, è anche esistente.

Data anche per buona l' argomentazione sarebbe una dimostrazione indiretta, e *ad absurdum.* Perocchè la ragione dell' esistenza di Dio, non è la non ripugnanza cosa meramente negativa, ma la sua essenza, l'essenza dell'essere, come si è già dimostrato. Il perfettissimo è un attributo dell' Essere assoluto, che viene dall' essenza dell' essere, perchè se mancasse una perfezione, non sarebbe l' essere, ma una parte dell' essere.

Si disse *data per buona l' argomentazione,* ma in realtà ella è essenzialmente diffettosa. Possibile si può prendere in due sensi, cioè non ripugnante in sè stesso, nella sua essenza, nel suo cencetto, ovvero non ripugnante coll' esistenza. Una cosa può essere non ripugnante in sè stessa, e colla sua essenza, e concetto, ed essere ripugnante coll' esistenza. L' universale non ripugna in sè stesso, ma ripugna coll' esistenza, perchè ripugna, che l' universale esista, cioè ripugna l' universale esistente. Se nella maggiore dell' argomentazione *l' essere perfettissimo, ed infinito è possibile*, il possibile si prende per non ripugnante in sè stesso, e nell' essenza, l' argomentazione è fallace nella forma, perchè poi nella seconda proposizione *se l' essere perfettissimo non esistesse non sarebbe possibile*, il possibile si prende per non ripugnante nell' esistenza cangiandosi il significato contro le leggi del buon sillogismo al termine medio assunto per la dimostrazione. Che se anche nella prima proposizione al termine *possibile* si assegna il significato di *non ripugnante coll' esistenza,* allora quella proposizione *l' essere perfettissimo, ed infinito è pos-*

sibile ad esistere, abbisogna di dimostrazione, perchè l'ateista negherà la proposizione, dicendo, che sebbene non apparisca contraddizione nè termini, non ne siegue, che non vi sia una latente ripugnanza, e addurrá anche qualche ragione in contrario. Ma quantunque non rechi ragione alcuna, s' aspetta a chi dimostra il dimostrare i suoi principî. Ora come provare, che l' essere perfettissimo, ed infinito non ripugna coll' esistere se non con alcuno di quegli argomenti già sopra riportati, che ne dimostrano l' esistenza. In allora, che vantaggio ne viene dall' affermare dopo aver provato l' esistenza di Dio, che la sua esistenza non ripugna?

Altri l' argomento ontologico per dimostrare l' esistenza di Dio, lo trattano in quest' altra maniera. Con questo nome *Dio* intendon tutti un essere, di cui non può pensarsi il maggiore. Ma maggiore è quell' essere, che esiste non solo nell' intelletto, ma anche in realtà. Dunque Dio esiste.

Anche l' Angelico S. Tommaso Sum. Teol. 1. 2. 1. ad 2. non trova concludente quest' argomento per due ragioni, perchè non tutti al sentir questo nome *Dio* intendono una cosa, di cui non si può pensar la maggiore, mentre alcuni han pensato, che sia corporea, e perchè dal pensarsi, che questo nome *Dio* significhi quella cosa stessa, di cui non può pensarsi la maggiore, da questo non siegue, che intendano doversi trovare in natura, ma solo nell' apprensione dell' intelletto ciò, che viene da questo nome significato. Fin quì l' Angelico.

Infatti se si esamina l' argomento, se ne scopre facilmente il difetto, ed è, che contro alle leggi del buon sillogismo nella conseguenza si conclude di più, che non portano le premesse. Con questo nome *Dio* intendon

tutti un essere, di cui non può pensarsi il maggiore. È verissimo. Ma maggiore è quell' essere, che esiste non solo nell' intelletto, ma anche in realtà. Sia pure. Dunque ecco la giusta conseguenza, dunque con questo nome *Dio* intendon tutti un essere, che esiste non solo nell'intelletto, ma anche in realtà. Conseguenza ben diversa dal dire — Dunque Dio esiste. — È vero, che da quella prima si può dedurre anche questa seconda, ma fa bisogno ricorrere ad un altro argomento, all' argomento morale già recato più sopra, che non vi potrebbe essere questo universale consentimento in tutte le menti, che Dio esiste, se non esistesse. Ma per sè stesso l' argomento ontologico esposto in que' termini non basta a provare l' esistenza di Dio.

Se fosse buono quel modo di argomentare, si potrebbe far esistere qualunque cosa. Il monte d' oro è il miglior monte, che possa pensarsi. Ma migliore è una cosa, che è non solamente nell' intelletto, ma in realtà. Dunque il monte d' oro esiste. Un uomo alto come le nubi, sapiente come un Salomone, santo come un angelo in cielo è il maggior uomo, che possa pensarsi. Ma maggiore è ciò, che esiste non solo nell' intelletto, ma anche in realtà. Dunque un tal uomo esiste.

Dissi sia pure maggiore quell' essere, che esiste non solo nell' intelletto, ma anche in realtà. In rigore ciò non è vero. La perfezione o maggiore, o minore di una cosa non si desume dalla sua esistenza, ma dai gradi dell' essere, che in essa si trovano, o si concepiscono indipendentemente dall' esistenza. Si dirà forse, che una casa esistente sia maggiore, e più perfetta di quel tipo ideale sopra il quale l' ha fabbricata l' architetto? Una copia, ed un' imagine si dicono, e sono più perfette, quanto più si

rassomigliano, ed eguagliano l' originale. Le cose tutte sono copie degli archetipi divini, e non sono per certo nè maggiori, nè più perfette de' loro archetipi. Se fosse vero, che dall' esistenza si desume la perfezione d' una cosa, il primo Adamo in tempo di sua esistenza si sarebbe dovuto dire più perfetto del secondo, che dovea venire dopo molti secoli, la prima Eva più perfetta della seconda *(absit)*, il verme, che striscia colla sua esistenza sopra la terra, sarebbe più perfetto d' un uomo, che esisterà da qui ad un secolo. L' Angelico dice, che le cose naturali hanno un essere più reale, e più vero nella mente divina, che in sè stesse. — ***Res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina quam in seipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum.*** — S. Teol. 18. 4. ad 3.

Rosmini, e la sua scuola vogliono argomentare l' esistenza di Dio dall' idea innata dell' ente. L' ente ideale, dicono, che si palesa alla nostra mente per mezzo di una idea innata, è eterno, necessario, ed immutabile. Ma essendo pure un ente ideale non può stare da sè, ma solo in una mente egualmente eterna, necessaria, ed immutabile, ch' è Dio. Dio dunque esiste.

Si proverà altrove, che non è innata l' idea dell' ente, che quella scuola chiama ideale, indeterminato, iniziale, virtuale ecc. ma piuttosto è innata l' idea dell' Essere assoluto, e determinato. Si proverà pur anche, che non v' ha idea più sterile dell' idea innata Rosminiana, perchè essendo l' idea dell' essere indeterminato non dice altro, che ente, ed ente, e niente altro, che ente, e perciò non può dare l' idea di Dio, e molto meno la di lui esistenza. Ma lasciando tutto questo, apparisce anche da altra parte la fallacia dell' argomentazione Rosminiana.

L'ente ideale è eterno, necessario, ed immutabile. Come provarlo indipendentemente da Dio? poichè l'idea di Dio è quella, che contiene l'idea di eternità, di necessità, d'immutabilità. Ma diasi per provato. Quest' essere ideale, soggiunge il Rosmini, eterno, necessario, immutabile essendo ideale non può stare da sè, ma solo in una mente egualmente eterna, necessaria, ed immutabile. Si può qui interrogare il Rosmini. Questa mente eterna, necessaria, immutabile è dessa una mente esistente, ovvero solamente ideale? Nel suo sistema dev' essere una mente ideale. Perocchè per primo pensabile anche nell' ordine delle cognizioni dirette egli pone l'essere ideale. Ora tutto ciò, che vien da un primo, deve a quel primo rassomigliarsi. Se dunque il primo è ideale, anche i secondi, anche i terzi, anche tutti devono essere ideali. L'argomentazione adunque Rosminiana prova, che il suo Dio è un Dio ideale, e che il suo sistema contiene un germe d'idealismo universale.

Anche l' Angelico dice, che la verità, come l'essere ideale Rosminiano, è eterna, ma che ha la sua eternità nell' intelletto divino. Egli il poteva dire, perchè l'ideale, e l'universale egli il pone per primo pensabile, e pel primo inteso non nell' ordine diretto, ma nell' ordine delle cognizioni riflesse, come si vedrà nella psicologia — *Si nullus intellectus esset aeternus nulla veritas esset aeterna; sed quia solus intellectus divinus, est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet.* — 1. 16.

CAPO II.

L'ESSENZA DIVINA.

L'essenza dell'essere, che ci ha fornito l'argomento ontologico recato più sopra per dimostrare l'esistenza di Dio ne dimostra pur anche l'essenza, quella cosa cioè, dalla quale sgorgano tutte le altre entità, che trovansi in Dio, e chiamansi attributi divini.

L'essere, non l'essere comune, e universale, ma l'essere pieno, e perfetto, la pienezza dell'essere, l'essere in somma detto in modo assoluto, l'essere è la vera essenza divina, di modo che dimandandosi: che cosa è Dio? Si risponde Dio è l'essere, e dimandandosi: chi è Dio? Si risponde: Dio è quegli, che è, come si chiamò egli stesso nell'Esodo. — *Ego sum qui sum.* — *Qui est misit me ad vos.* La dimostrazione è già stata data nell'ontologìa, nè fa duopo ripeterla.

Fu già osservato altrove per qual ragione si dirà meglio essenza divina, che essenza di Dio, e nelle altre cose per esempio nell'uomo si dirà essenza dell'uomo, e non mai essenza umana, nel triangolo si dirà essenza del triangolo, e non essenza triangolare. La ragione è questa: perchè l'essenza di Dio è Dio, mentre l'essenza dell'uomo non è l'uomo, e l'essenza del triangolo non è il triangolo.

Sostiene il Gioberti, che l'essenza divina sia inescogitabile. Come inescogitabile se tutti la pensano? il Gioberti stesso non la potrebbe dire inescogitabile, se non la pensasse. L'essensa divina è incomprensibile a mente creata, ma pensabile, ed intelligibile, e fonte d'ogni intelligibilità.

CAPO III.

ATTRIBUTI DIVINI.

Per attributo s' intende ciò, la cui ragione sta riposta nell' essenza, che perciò si concepisce discendere dalla medesima. Onde per attributo divino s' intende un' entità, che discende dall' essenza divina. Gli attributi in Dio son tutti positivi, perchè essendo egli tutto l' essere non gli può mancare parte alcuna dell'essere. Che se si attribuisce a Dio qualche cosa di negativo, egli è, perchè o l'attributo negativo non ha che la forma di negativo, come per esempio infinità ha la forma di negativo, ma in realtà è sommamente positivo, ovvero perchè quello, che si nega coll' attributo negativo, pugna con un maggior attributo, quale sarebbe ad esempio l' incorporeità si attribuisce a Dio, perchè la corporeità pugna coll'attributo divino più perfetto, che è la spiritualità.

Degli attributi divini altri sono quiescenti, che non importano operazioni, come l' infinità, l' unità, bontà, eternità ecc., altri operativi, e sono l'intelletto, e la volontà.

Altri sono *proprî* di Dio, che competono a lui solo, come l' eternità, immensità ecc. Altri competono anche alle cose create, l' essere, il vivere, intendere ecc.

ART. I.

ATTRIBUTI QUIESCENTI.

§ 1. INFINITA'

Il primo attributo divino è l'infinità, col qual termine s'intende lo stato d'una cosa, che non ha confini. Si possono distinguere due infinità, un'infinità positiva, o in atto, che dà di essere senza confini, l'altra infinità negativa, o in potenza, che dà di crescere senza fine. Si dice negativa, perchè non dà l'essere senza confini, si dice in potenza, non perchè possa mai arrivare ad esser senza confini, ma perchè può sempre crescere senz'alcun limite, o confine, senza però mai poter arrivare all'infinito positivo, al vero infinito. Così il tempo aumenta sempre, e aumenterà senza finir mai di crescere, ma non arriverà mai col suo crescere ad eguagliare il vero infinito, ch'è l'eternità. Infinito in atto è quegli, che ha l'infinità positiva, infinito in potenza, che ha l'infinità negativa.

Iddio è infinito in atto, perchè la sua essenza è l'essere, e perchè egli è la sua stessa essenza, è l'essere egli stesso, e l'essere non ha confini. Se l'essere avesse confini, sarebbe un po' d'essere, e non sarebbe l'essere. Dopo il mille, come si è già detto, viene il milione, dopo il milione il bilione, e senza fine. Il che vuol dire, che i gradi dell'essere sono come i numeri, che non hanno confine. Bisogna ben guardarsi dal porre distinzione reale fra i gradi dell'essere divino. L'essere divino è semplicissimo, ma nella sua semplicità equivale nel concetto a gradi, come se fossero realmente distinti. Da questi gradi

virtualmente, e logicamente distinti dell' essese infinito divino, che sono realmente infiniti si originano come loro copie ideali, e come già si disse altrove, i concetti de' numeri, che sono perciò anch' essi di numero realmente infiniti da potersi conoscere tutti, ma solo da una mente infinita.

Da questa infinità divina ne viene, che in Dio trovansi tutte le perfezioni, e che egli è infinitamente perfetto, prendendo il termine non nel senso proprio etimologico, che vuol dire perfezionato, e fatto interamente, ma in un senso traslato. Perocchè dicendosi tra noi perfette quelle cose, che sono fatte interamente, e alle quali niente più manca di quello, che devono avere, si trasporta il termine *perfetto* a significare ciò, a cui nulla manca sia questo a modo di cosa fatta, sia a modo di cosa non fatta, ma per sè esistente. Così l' Angelico 1. 4. 1. ad 1.

Non solo Iddio è infinito, ma infinite volte infinito, tipo d' infiniti ordini d' infiniti ideali, come presso gli algebristi, dei quali si parlò nell' ontologia.

§ 2. UNITA' DIVINA.

Iddio è uno. *Uno* non solo nel senso, che ogni essere è *uno*, di che poi dopo, ma nel senso di essere *uno solo*, e non solamente di essere uno solo, come uno solo è il sole, ed una sola la luna, ma non di poter essere, che uno solo. Perocchè Iddio è l' essere, e l' essere è necessariamente un solo, perchè l' essere è tutto l' essere, e fuori di ciò, che è tutto l' essere non vi può essere altro essere, s' intende altro essere da sè. Se fossero due Dei, tutti e due avrebbero tutto l' essere, il che è contraddittorio, perchè se uno ha tutto l' essere, non vi è più essere

per un altro. Tutti e due sarebbero un individuo della medesima specie, uno sarebbe *quest'essere*, l'altro sarebbe anch'egli *quest' essere*. Ora l' essere precede *quest' essere*, e precede *quest' altro essere*. L' essere adunque sarebbe Dio, e gli altri due individui, che vengon dopo, non sarebbero Dei. Onde ben a ragione disse S. Atanasio orat. contra idola — *Multiplicitas deorum nullitas deorum.* —

Iddio è l' essere sommo. Sommo vuol dire, che supera tutti. Non può dunque avere alcun altro eguale- — *Summum bonum par non habet.* — Tertull. contra Mareionem.

L' essere in astratto, l' eternità, l' immensità, la sapienza ci si rappresentano essenzialmente sotto un concetto di singolarità, e di unità. Se vi fossero due Dei, vi sarebbero due esseri in astratto, due eternità, due immensità, due sapienze. Assurdità potenti.

Siccome adunque l' esistenza di Dio è il domma fondamentale, e primo della religione, così l' unità di Dio ne è la prima conseguenza, come noi lo protestiamo nelle prime parole del Simbolo Apostolico *Credum in Deum*, non *in Deos*, e più espressamente nel Simbolo Costantinopolitano *Credo in unum Deum.*

Nè osta all' unità divina la Trinità delle persone, che è il secondo domma della religione. Perocchè la Trinità risguarda le persone divine, l' unità ne risguarda l' essenza. E però una cosa non contraddice all' altra. Allora le tre persone sarebbero tre Dei, se l' essenza si moltiplicasse in ciascuna delle persone. Ma esse in vece hanno la stessa essenza non moltiplicata, ma identica, ed una di numero in tutte e tre. Vi ha dunque una sola divinità, e stà, che le tre persone sebbene distinte fra loro sono una sola divinità, ed un solo Dio.

Non ostano all' unità divina i mali, che esistono nell'u-

niverso. Perocchè fu un errore assai grossolano prima di molti filosofi del Gentilesimo, e poi di Marcione eresiarca nel 2.° secolo, e di Manete nel secolo 3.°, e de' suoi seguaci, chiamati dal suo nome Manichei, che non potendo Iddio essere autor del male, vi debbano essere due supremi principî un Dio buono autor del bene, un Dio cattivo autor del male. Chiamasi l'assurdo sistema *dualismo* o *diteismo*. I mali, che sono nell' universo, altri sono di pena, ed altri di colpa. Non ripugna a un Dio buono essere autor de' mali di pena, perchè egli è buono, ma anche giusto, e appartiene alla giustizia punire i malvagi. Ripugna a un Dio buono essere autore della colpa, ma non ripugna a lui il permettere la colpa, di cui è autore la sola mala volontà dell' uomo. Perocchè dal permetter la colpa egli sa ricavare immensi beni, quali sono il manifestare i suoi attributi, potenza, sapienza, misericordia, giustizia, e dare agli uomini l'occasione di esercitarsi nelle virtù più sublimi di umiltà, pazienza, fortezza. Se non avesse permesso la colpa originale non sarebbesi fatta l'incarnazione, opera la più stupenda di sapienza, di misericordia, e di giustizia. Se non avesse permessa la crudeltà de' tiranni, non vi sarebbero stati i martiri, gloria si bella del cristianesimo. — *Neque enim*, S. Agostino Enchirid. cap. 10. *Deus omnipotens, rerum cui summa potestas, cum summe bonus sit, nullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens, et bonus, ut bene faceret et de malo.* —

È poi impossibile un principio per sè stesso, e per essenza cattivo, e malo. Il male è la privazione d'un bene. La privazione per sè non può stare, ma suppone sempre un positivo, a cui inerire. Onde il male si definisce: *Privatio boni in subiecto.* Questo positivo, questo soggetto in

quanto è, è buono. Se si privasse d'ogni bene, si priverebbe d'ogni essere, verrebbe distrutto.

Non nuoce all'unità di Dio l'errore invalso fra le nazioni per molti secoli del *politeismo*, ossia della pluralità degli Dei. Perocchè sappiamo dall'Apostolo, che i filosofi in modo speciale conobbero il vero Dio, ma non gli diedero quella glòria, che gli si doveva, tributando il loro culto, e adorazioni a menzognere divinità. — *Qui cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt.... et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, volucrum, et quadrupedum, et serpentium.* — Rom. 1. 21. Conobbero adunque il vero Dio, ma per acconciarsi alle leggi, ed al costume dominante idolatrarono anch'essi gli Dei del popolo, onde come dice l'Apostolo stesso, si resero inescusabili. Di essi sapienti ci attestano autori, e storici del gentilesimo, che nel tempo stesso, che adoravano tanti Dei, se ne ridevano nel loro cuore. Oltre di che è noto, che fra tanti Dei uno ne riconoscevano sommo, superiore a tutti, che chiamavano Padre, Signore, e Re degli uomini, e degli Dei. Così Omero, così Virgilio, così Orazio, di cui sia lecito citare il testo seguente. Ode 4. l. 3.

Qui terram inertem, qui mare temperat
Ventosum, et urbes, regnaque tristia,
Divosque, mortalesque turmas
Imperio regit unus aequo.

Quello che dicesi de' filosofi dicasi pur anche del volgo gentilesco, perchè il gentile anche il più rozzo sebbene allevato, e cresciuto nelle più turpi superstizioni ne' casi avversi, come riflette Tertulliano, nomina, ed invoca Iddio, e non gli Dei. Testimonianza, ne conchiude, d'un'anima naturalmente cristiana. — *Oh testimonium animae natu-*

raliter christianae. Tanto è vero, che l'idea di un Dio uno ci è scolpita nell'anima indelebilmente.

L'unità divina distrugge quel panteismo, che fa di tutte le cose altrettanti Dei, come la esistenza di Dio, e la sua infinità distrugge il panteismo, che fa di tutte le cose altrettante parti di un medesimo Iddio, perchè lo scindere un essere è un distruggerlo, e farne delle parti, che dovendo essere minori del tutto non farebbero nè alcuna di esse, come è palese, nè tutte insieme un essere infinito, perchè le parti dovendo essere tanti esseri esistenti, ripugna, che siano di numero infinito, ed è chiaro, che un numero finito non puó fare l'infinito.

§ 3. SEMPLICITA' DIVINA.

Ogni essere è un uno, perchè un'essere in quanto è indiviso è uno. — *Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum.* — 1. 11. 1. Ma vi ha dei gradi in quest'unità, la quale è maggiore, quanto l'essere è maggiore, ed è maggiormente indiviso. In Dio vi è la massima unità, perchè il suo essere è infinito, ed è non solo indiviso, ma indivisibile per la sua massima semplicità, che non ammette composizione di sorta alcuna. Il composto dipende essenzialmente da' suoi componenti, ed è ad essi posteriore. Non può essere adunque l'essere primo e perfettissimo.

La semplicità divina pertanto esclude non solo una composizione fisica materiale, quale sarebbe quella di un corpo, e quella d'uno spirito congiunto a corpo, ma qualunque composizione la più metafisica. Esclude in 1.° luogo qualunque composizione fisica, onde se si attribuiscono a Dio occhio, udito, mani, braccio, cuore, tutto questo

s' intende in senso traslato, in quanto che egli col suo intelletto, e volontà adempie più perfettamente a quanto da noi s' adempie coll' occhio, udito, mano, braccio, cuore.

La semplicità divina esclude in 2.° luogo la composizione di genere, e differenza, perchè il genere facendo parte dell' essere d' una cosa, Iddio mutuerebbe dal genere una parte del suo essere. Non è però assurdo il porre Iddio sotto un genere logico, come si è spiegato nell'ontologia.

In 3.° luogo non v' è in Dio composizione di essenza, ed esistenza, perchè l'esistenza in Dio non si distingue realmente dall' essenza, ma sono una sola, e medesima cosa. Perocchè l' essenza divina è il primo essere. Non può esser dunque una cosa puramente ideale, perchè l' ideale presuppone la mente, che l' ha ideato. Essa è dunque reale, ed esistente. Ma se fosse solamente esistente, cioè avesse esistenza, e non fosse l'esistenza, questa esistenza dovrebbe averla ricevuta. Ora non può averla ricevuta, perchè è già un essere non ideale, ma reale ed esistente. Non vi è dunque distinzione reale fra l'essenza, e l' esistenza divina.

In 4.° luogo non v' ha distinzione reale fra Dio, e la sua divinità. Se Dio non fosse la sua divinità, avrebbe la divinità senz' essere la divinità; la dovrebbe adunque aver ricevuta. Da altri no: da sè neppure. Perocchè se Iddio desse a sè la divinità, sarebbe già Dio prima d'avere la divinità, e la divinità sarebbe una cosa prodotta. Dio dunque è la sua divinità. Dicasi lo stesso degli altri astratti, e concreti. Dio è sapiente, ed è la sua sapienza, anzi la stessa sapienza, Dio è santo, e la stessa santità. Il concreto in Dio si unifica coll' astratto.

In 5.° luogo. Sebbene le tre divine persone sieno fra

loro realmente distinte, nessuna di esse è distinta realmente dall'essenza divina. Perocchè se l'essenza divina, ossia la divinità fosse distinta dalle persone, nessuna di esse sarebbe la divinità, ma avrebbero una divinità ricevuta, la divinità sarebbe anteriore alle persone, quella sarebbe Dio, e queste nol sarebbero, perchè la divinità è una sola.

In 6.° luogo. Gli attributi divini non si distinguono realmente dall'essenza divina, nè fra loro. Non dall'essenza divina per la ragione stessa di sopra. Se l'essenza divina non fosse gli stessi attributi, e perfezioni divine, e ciò non ostante avendole le dovrebbe ricevere. Da chi, e da dove? Non fra loro: perchè ciascheduno di essi s'identifica colla essenza, e perciò fra loro, non essendovi fra i diversi attributi opposizione di relazione.

In 7.° luogo. Non v'ha distinzione reale fra la potenza, e l'atto, fra l'intelletto, per esempio, e l'intellezione, fra la volontà, e l'atto della volontà. Perocchè se la potenza si distinguesse realmente dall'atto, perchè l'atto è una perfezione, la potenza nell'attuarsi acquisterebbe una perfezione, e Iddio co' suoi atti aggiungerebbe a sè stesso una perfezione, e non sarebbe di sua natura perfetto, ed infinito. Iddio dunque è un puro atto, atto purissimo.

Distinzione reale in Dio non esiste, che fra le tre persone per l'opposizione di relazione. Perocchè il Padre, che genera il Figlio, non può essere il Figlio, come il Figlio generato non può essere il Padre, che genera. Allo stesso modo il Padre, e il Figlio, che producono lo Spirito Santo, non possono essere lo Spirito Santo, e questi perchè prodotto non può essere nè il Padre, nè il Figlio, producenti.

In tutt'altro si può, e si deve ammettere, una distin-

zione virtuale, e logica, la quale consiste nell' equivalenza d' una cosa semplice a più cose distinte, e nella diversità de' concetti, co' quali per tale equivalenza viene quella cosa rappresentata. L' essenza divina in sè stessa equivale all' essenza, agli attributi, e a tutti gli atti divini, ma si può pensare a parte, e allora prescinde dagl' attributi, e dagli atti, come si possono pensare gli attributi senza pensare l' essenza, e si può pensare un attributo senza pensare ad un altro, ma è sempre la stessa essenza, la quale è essenza in quanto è, è esistenza in quanto esiste, è intelletto in quanto intende, volontà in quanto vuole, giustizia in quanto rimunera, e punisce, misericordia in quanto perdona ecc.; sempre la stessa cosa sotto diversi concetti.

Fu dunque un grande errore quello de' gentili, ed anche di alcuni eretici nel cristianesimo, che attribuivano a Dio forma umana, detti perciò *antropoformiti*, e il loro errore *antropoformismo*. Fu anche errore proscritto dalla Chiesa il porre distinzione reale fra l' essenza divina, e gli attributi, come il non porvi distinzione logica, e di ragione.

§ 4. VERITA' DIVINA.

Essendo verità la conformità delle cose colla loro essenza, come si disse nell' ontologia, ogni essere è un vero, perchè ogni cosa possiede tutto quello, che richiede la sua essenza. Iddio dunque è un gran vero, perchè infinito, quale lo richiede la di lui essenza. E siccome non solo egli è conforme alla sua essenza, ma è di più la stessa sua essenza, egli è perciò non solo un gran vero, e il massimo vero, ma è la stessa verità conforme al detto

del Redentore — *Ego sum via*, veritas, *et vita.* — Infatti come anche ivi si fece riflettere, se Dio non fosse la verità, ma avesse verità, avrebbe una verità partecipata da altrove, la verità sarebbe anteriore a Dio, anteriore all'essere, e la verità sarebbe, e non sarebbe.

Le altre cose non sono la verità, ma hanno una verità, una verità partecipata, e similitudinaria della prima verità, ch'è Dio, maggiore, o minore secondo il grado dell'esser loro. Onde sebbene vi sieno infinite cose vere, tutte si denominano vere dalla prima verità, di cui sono una imperfetta similitudine. — *Omnes res*, così l'Angelico 1. 16. 6. *sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic licet plures sint essentiae, vel formae rerum, una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes denominantur verae.* —

§ 5. BONTA' DIVINA.

Bontà è l'appetibilità di una cosa, perchè il buono ha relazione all'appetito, e una cosa tanto più dicesi buona in quanto è appetibile. E perchè l'appetito non può appetire se non ciò, che è conforme alla natura dell'appetito stesso, e dell'appetente, si definì la bontà nell'ontologia per la conformità d'una cosa coll'appetito. Ora conforme all'appetito non è, che l'essere, perchè il non essere, il nulla, quello che non è non può essere conforme a quello che è. La bontà dunque, e l'appetibilità consiste in una cosa in quanto ha dell'essere, donde l'effato comune presso gli scolastici — *Bonum est ens quatenus appetibile.* — Quanto più dunque una cosa avrà dell'essere, e vuol dire quanto più sarà perfetta, tanto più sarà appetibile, e

buona. Iddio è infinitamente perfetto, perchè è, ed ha tutto l' essere, è dunque assolutamente, ed essenzialmente, e infinitamente buono, e la stessa bontà essenziale.

Le altre cose hanno un pò d' essere, e per questo sono buone, ed appetibili, ma di bontà, ed appetibilità finita. Mancano di molto essere, e sotto questo aspetto non sono buone, nè appetibili. Iddio è un essere infinito senza difetto alcuno: egli è dunque sotto tutti i rispetti buono, ed appetibile.

Le altre cose non solo hanno un essere finito, ma un essere ricevuto da altra parte. Iddio ha l' essere, ed è l' essere stesso in forza di sua essenza. Le altre cose hanno dunque una bontà accidentale, Iddio solo è la stessa bontà per essenza. Nel qual senso disse il Redentore — *Nemo bonus nisi solus Deus.* —

Tutte le cose però sono buone per una similitudine, ed imitazione della divina bontà. Onde l' Angelico 1. 6. 4. — *Unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum.* —

L' appetibilità di un essere abbraccia due cose, l' amabilità, e l' appetibilità strettamente detta; l' amabilità, che desta la compiacenza verso quell' essere, e l' appetibilità, che desta il gaudio, o il desiderio di possederlo, il gaudio quando già si possiede, il desiderio quando ancor non si possiede. Iddio, che già possiede sè stesso, ama sè stesso, e gode di sè stesso. I beati in cielo amano Dio e godono di possederlo. I giusti in terra amano Dio, e desiderano di possederlo. E per gli uni e per gli altri è un amore santissimo, per cui amano Dio perchè sommo Bene per sè stesso, e lo amano come sommo Bene nostro, e nostro ultimo fine.

Il bene è diffusivo di sè medesimo, ama cioè di comunicare, o partecipare ad altri se stesso, e le cose sue. Perciò Iddio, che è il sommo bene, ha fatto una comunicazione *ad intra*, e una partecipazione *ad extra* di sè medesimo. Il Padre ha comunicato tutta la sua divinità al Figliuolo, il Padre, e il Figliuolo allo Spirito Santo. Tutte e tre poi le persone si sono partecipate al di fuori non partecipando parte dell' esser loro, ma creando copie dell' esser loro, ed arrichendole di perfezioni più, o meno secondo il consiglio di loro infinita sapienza. È questo un atto d' infinita beneficenza, e liberalità. È dunque Iddio infinitamente buono anche nel senso di benefico e liberale.

Chiamasi bontà anche la santità. Iddio è infinitamente santo, perchè la sua volontà è sempre conforme alla legge eterna, è anzi la stessa legge eterna, onde il solenne, e perenne Trisagio, che si canta in cielo *Santo, Santo, Santo il Signore Iddio degli eserciti.* Anche nel senso di santo è dunque Iddio infinitamente buono.

§ 6. IMMUTABILITA' DIVINA.

Ogni mutazione consiste o nell' acquistar qualche cosa, o nel qualche cosa perdere. Iddio non può acquistar nulla, perchè egli è tutto l' essere, e nulla può perdere, perchè quello ch' egli è, o egli è tale essenzialmente, e per necessità di natura, ovvero se per elezione in quanto agli atti liberi di sua volontà, quello che vuole lo vuole ab eterno, poichè in Dio non v' è distinzione reale fra atto, e potenza, ma egli è sempre in atto, un atto puro, e purissimo. La mutazione dinota sempre un' imperfezione o antecedente, o conseguente, la quale non può cadere in un essere perfettissimo. Come potrebbe Iddio mutar

di luogo, se colla sua immensità occupa tutti i luoghi? Come mutar di scienza, se fin ab eterno seppe tutto lo scibile? Come potrebbe mutare di volontà, se fin ab eterno conobbe tutte le ragioni per volere, e non volere?

Vero è, che anche nelle sacre carte si attribuiscono a Dio cose, che sembrano indicare mutabilità. Ma questo il fanno per addattarsi al nostro modo d' intendere, e di parlare. Siccome si dice a modo di esempio fra noi, che uno si pente, quando fatta una cosa la distrugge, così ai tempi del diluvio Iddio stesso, per accomodarsi al nostro linguaggio, al vedere tanta malizia nel mondo si chiamó pentito d' aver fatto l' uomo, e fece perire, salva la famiglia di Noè, tutto il genere umano; ma quello non fu un vero pentimento, perchè fino ab eterno avea decretato una cosa, e l' altra, di creare l' uomo, e salvo quella famiglia, farlo poi perire interamente in pena di sua malizia nelle acque del diluvio. Le opere di Dio sono nel tempo, ma il suo volere è ab eterno.

Dall' essere l' opere di Dio nel tempo, ma il volere ab eterno ne viene, che certe denominazioni si attribuiscono a Dio nel tempo senza che ne soffra la sua immutabilità. Così Iddio si dirà Creatore nel tempo, Redentore nel tempo, Padrone, e Signore nel tempo, perchè non si poteva chiamare Creatore finchè non ebbe creato, Redentore finchè non ebbe redento, Padrone, e Signore finchè non ebbe servi, e sudditi; ma tutto questo non produce mutabilità alcuna in Dio, perchè fin ab eterno decretò di creare, di redimere, e di farsi dei servi, e sudditi, e le relazioni nelle cose create di creato, di redento, di servo, e suddito sono bensì reali, perchè dinotano dipendenza da Dio, ma le relazioni di Creatore, di Redentore, di Padrone, e Signore sono in Dio relazioni di sola ragione,

perchè essendo Iddio al di sopra di tutte le specie, e di tutti i generi, i predicati, che convengono a Dio, non convengono alle creature, che in un senso analogico, e perciò egli non per sè medesimo si riferisce alle creature, ma solo per una relazione, che forma la mente. In Dio non vi sono, che quattro relazioni reali, ma sono *ad intra*, paternità, figliazione, spirazione attiva, e spirazione passiva, come insegnano i teologi.

§ 7. IMMENSITA' DIVINA.

S' intende per immensità un' estensione infinita. Se spiace, come si è avvertito nell' ontologia, il termine estensione applicato ad un essere semplice, perchè a quel termine si è voluto dare il significato di avere posizione di parti fuori delle parti, il che conviene solamente a corpi, s' intende per estensione de' semplici una diffusione come usano dire i padri, ed i teologi, ovvero un' estensione virtuale. Del resto si direbbe con maggiore proprietà esteso il semplice, che esiste in quel tale spazio, e in qualunque parte di esso con tutta la sua sostanza, di quello, che il composto, che vi esiste non intero, ma per parti. Che poi non ripugni al semplice questa estensione virtuale, e che anzi sia ad esso necessaria, fu già provato nell' ontologia.

Posto questo è ben chiaro, che Dio dev' essere immenso, e presente a tutti i luoghi, perchè l' immensità è certo una perfezione, che non può mancare a chi è infinito nell' essere.

E primieramente egli è presente a tutti i luoghi esistenti, e a tutto il creato. Perocchè s' egli e immenso, deve esser presente almeno a luoghi reali, ed esistenti,

dove egli ha posto i creati, ve li conserva, e ve li amministra. Egli dunque riempie il cielo, la terra, e gli abissi — *Numquid non coelum, et terram ego impleo?* — Ier. 23. — *Si ascendero in coelum, tu illic es, si descendero in infernum, ades.* — Ps. 138. 8. Non è lontano da noi, dice l'apostolo, perchè in lui viviamo, e ci muoviamo, ed esistiamo. Act. 17. 27.

Egli si trova egualmente colla sua presenza in tutti i luoghi; si dice però presente in modo speciale in certi luoghi, non perchè egli vi sia in un modo diverso, ma perchè vi produce effetti speciali, si dice, che è in cielo, perchè i cieli colla loro magnificenza dimostrano maggiormente la grandezza di Dio, ed ivi forma la felicità de'suoi eletti, si dice, ch'egli è nel tempio, perchè ivi vuol essere adorato, e dispensare i suoi favori, si dice, che è nell'anima del giusto, perchè vi dimora colla sua grazia. Ma colla sua essenza, e sostanza egli è egualmente in tutte le cose.

Egli riempie secondo le sue stesse parole il cielo, e la terra — *Numquid non coelum, et terram ego impleo?* — Ma non gli riempie a modo de' corpi, i quali colla loro impenetrabilità non permettono, che dove essi sono vi sieno altri corpi, mentre egli al contrario è nei corpi, e i corpi sono in lui, egli è negli angeli, e gli angeli sono in lui, egli è nelle anime, e le anime sono in lui.

Sebbene però si possa dire con verità, che Iddio è nelle cose, e le cose sono in Dio, è però più giusto il dire, che le cose sono in Dio, che Dio nelle cose, perchè è Dio, che contiene le cose, e non le cose, che contengono Iddio secondo anche l'espressione dell'Apostolo — *In ipso vivimus movemur, et sumus* — e secondo il detto di Salomone — *Coeli ceolorum te capere non possunt.* —

Onde l'Angelico 1. 8. 1. ad 2. — *Licet corporalia dicantur esse in aliquo, sicut in continente, tamen spiritualia continent ea, in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus, sicut continens res, tamen per quamdam similitudinem corporalium, dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab ipso.* —

L'immensità, che dev'esser come attributo di Dio infinita, non si contenta di star ristretta fra i limiti, che le imporrebbe l'universo intero, ma si estende da ogni parte al di là di tutti i cieli senz'alcun limite, e fino all'infinito. Altrimenti è ben chiaro, che sarebbe un attributo finito, eguale, e non più all'estensione finita di una creatura spirituale, di un angelo, che potrebbe crearsi da Dio, e si estendesse colla sua reale presenza fino agli ultimi confini dell'universo. Così il P. Suarez già citato nell'ontologia — *Non repugnat fieri creaturam spiritualem tam perfectam, quae possit realiter esse praesens toti mundo, et cuilibet parti ejus.* — Donde conchiude il ch. autore, che Iddio si trova ora e in atto fuori del mondo negli infiniti spazi imaginarî. — *Fatendum Deum nunc actu esse entra mundum in infinitis spatiis imaginariis.* —

Infatti se Iddio si trova presente fino agli ultimi confini dell'universo, perchè non un palmo più oltre, mentre noi stessi vi concepiamo una capacità, e se noi stessi ci trovassimo a quel confine, potremmo stendervi la mano? Che se un palmo più oltre, perchè non un altro palmo ancora? E così fino all'infinito.

È certo, che Iddio era prima, che il mondo fosse. Non era certo nel mondo, perchè il mondo non era. Era in sè stesso. Benissimo. In sè stesso è anche di presente. Ma se oltre al non esser nel mondo, non era neppure nello spazio, dove ha collocato il mondo, egli passò ad essere

dove non era, ha sofferto una mutazione, è passato dalla potenza all' atto, mentre al contrario egli è un atto puro, e purissimo. È certo pur anche, che Iddio potrebbe creare un altro mondo in qualunque parte dello spazio. S' egli non è presente in tutti gli spazi imaginari, egli passerebbe dove non era, passerebbe sebbene non lasciasse il primo, passerebbe da un luogo ad un altro, dalla potenza all' atto.

Se fra i quattro muri d' una stanza si facesse un vuoto perfetto coll' annichilazione anche dell' aria, che vi si racchiude, cesserebbe forse in quella stanza d'esservi Dio, perchè è uno spazio vuoto? Se fra i due mondi, il presente, e quello, che creasse Iddio, vi fosse una distanza, sarebbe precisamente il caso medesimo. Se in una casa pertanto, in cui vi fosse fatto un voto perfetto, vi esisterebbe Dio vi esisterebbe anche nel vuoto, che vi sarebbe fra i due mondi, e perciò al di là, e al di quà dei due mondi.

Lo spazio oppongono, oltre l' universo è uno spazio imaginario, una cosa inventata dalla imaginazione, non è niente di reale, è un niente, e Iddio non può esser nel niente.

Lo spazio oltre l' universo non è vero, che sia un niente. Chiamisi pur se si vuole imaginario nel senso, che non è un reale, ed un esistente, ma non nel senso, che sia un puro parto d' imaginazione. Egli è un vero essere ideale, di cui si è provato nell' ontologia di fissarne per quanto si è potuto la giusta nozione.

Anche le sacre carte somministrano la grandiosa idea dell' immensità divina, che si estende oltre, e fuori dell' universo. Così nel terzo de Re c. 8. v. 27. — *Si coelum, et coeli coelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi?* — In Giobbe c. 11.

v. 8. — *Excelsior coelo est, et quid facies? Profundior inferno, et unde cognosces?*

§ 8. ETERNITA' DIVINA.

L' eternità è una durazione senza principio, e senza fine.

Iddio è eterno, perchè è l' essere necessario, in cui l' esistenza s' identifica coll' essenza, necessarie amendue. Non vi può esser dunque tempo, in cui egli non sia.

Infatti qualche cosa di eterno è necessario vi sia, che cioè non abbia avuto principio, nè possa aver fine. Perocchè chi comincia ad esistere, non potendo darsi da sè l' esistenza, perchè chi non esiste nulla può fare, la deve ricevere da un altro, e questo da un altro ancora, e non potendosi procedere all' infinito, bisogna fermarsi in uno, che non ha cominciato ad esistere, ma sempre esistette. Senza di questo niente sarebbe stato mai, e niente sarebbe anche al presente. Ora questi che sempre esistette, non può cessare dall' esistere, perchè la ragione, che ha in sè di esistere, vale anche per continuare ad esistere. Ogni essere o è semplice, o composto di semplici. Il semplice non può cessare di esistere, che coll'essere annichilato. Chi, e come potrebbe annichilare l'Essere necessario, ed infinito?

Ora questi, che sempre esistette, e non può mai cessare dall' esistere, è appunto Iddio. Perocchè le altre cose come contingenti, e finite non hanno in sè la ragione del loro esistere, come si è altrove dimostrato. Devono dunque esser create, cominciando in quel momento la loro esistenza, e continuandola non per ragion propria, e per proprio diritto, ma unicamente per una libera volontà del Creatore, che col conservarle le ritiene dal non ripiombare

nel nulla; e avvicinandosi sempre più alla vera eternità senza mai raggiungerla. L'eternità adunque è un attributo divino, e tutto proprio di lui. Dio è eterno, ed il solo vero eterno.

L'eternità è immutabile, come Dio stesso, che è eterno, ed è la stessa sua eternità. Perciò in essa non vi ha successione alcuna. L'eternità è un continuo presente, non ha nè passato, nè futuro, è un continuo *nunc*, un continuo *est*. A differenza del tempo, ch'è composto di parti distinte fra loro, poichè il giorno d'oggi non è il giorno d'ieri, nè il giorno di domani, essa è sempre la stessa, sempre uniforme, tutta insieme, tutta intera, tutta raccolta nel continuo *nunc*, nel continuo *est*. Onde i teologi con Boezio la definiscono — *Interminabilis vitae tota simul, et perfecta possessio.* —

Sebbene però essa consista in un continuo presente, abbraccia ciò non ostante tutti i tempi passati, presenti, e futuri, perchè nella sua unità, e semplicità equivale a giorni, anni, e secoli infiniti al modo stesso, per cui l'essere divino uno, e semplicissimo equivale a gradi infiniti di essere. Onde Iddio in Daniele 7. 9. e altrove viene chiamato *antiquus dierum*, l'antico de' giorni, e si ha in Michea 5. 2. — *Egressus ejus ab initio, a diebus aeternitatis*, — ed in San Paolo Rom. 16. 25. — *Secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti.* —

L'eternità di Dio è incomprensibile ad ogni mente creata, come tutti gli altri attributi divini, onde per concepirla è necessario servirsi d'un tempo ideale, di cui nell'ontologia se ne diede la nozione, ideale si, ma non fittizio, e non chimerico, perchè sebbene l'eternità non sia divisa in giorni, anni, e secoli, equivale realmente a giorni, anni, e secoli infiniti.

Della onnipotenza divina si dirà nell' articolo *Volontà divina.*

ART. II.

ATTRIBUTI OPERATIVI.

§ 1. INTELLETTO.

Che Iddio sia dotato d' intelletto, e d' intelletto infinito è cosa evidentissima. All' essere, ch' è tutto l' essere, non può mancare cosa alcuna dell' essere. E perchè Iddio è un puro atto, è anche il suo intelletto, intelletto, ed intellezione, intellezione infinita di tutto lo scibile. E perchè tutto ciò, ch' è in Dio, è Dio stesso, il suo intendere è Dio, e Dio è il suo intendere. — *Intelligere Dei est ejus substantia.* — L' angelico 1. 14. 4.

Tracce profonde d' intelligenza divina si riscontrano in tutte le opere sue, nelle cose più grandi, e nelle minime. L' infinita varietà delle cose tutte ordinate a' loro prossimi fini, e questi a fini più alti, e poi tutti i fini intermedi ad un fine universale, ed ultimo manifestano a chiarissime note l' infinita sapienza di Dio. Onde il Salmista — *Sapientiae ejus non est numerus.* — Ps. 146. 5.

In Dio non vi ha altra denominazione di facoltà conoscitiva, che l' intelletto. Nell' uomo all' opposto vi ha oltre all' intelletto un altra facoltà conoscitiva, che chiamasi sensività, e senso. Avrà dunque l' uomo qualche facoltà conoscitiva, che non abbia Iddio ? No certamente. Perocchè è bensì vero, che le facoltà conoscitive in Dio vengon tutte sotto il nome d' intelletto, ma l' intelletto divino perchè superiore infinitamente a quello dell' uomo percepisce

tutto ciò, che l'uomo percepisce coll'intelletto, e col senso. Onde l'intelletto divino nella sua perfetta semplicità equivale ad intelletto, e senso, e l'intender di Dio equivale e supera l'intendere, e sentire dell'uomo. Anzi siccome nell'uomo vi ha un duplice senso, quello, per cui percepisce gli oggetti esteriori, e quello, per cui percepisce sè stesso, ed è consapevole di sè, e de' suoi atti, intellezioni, sensazioni, e volizioni, e l'uno, e l'altro conviene ammettere anche in Dio. Perchè poi la visione è l'atto del senso più nobile, e più rappresentativo qual'è l'occhio, così l'intelletto divino si può partire in tre atti, intellezione, visione, coscienza, a'quali si possono facilmente ridurre tutti gli altri.

Intellezione divina. — L'intelletto propriamente, e strettamente detto è la facoltà di conoscere le essenze, le quiddità, il *quod quid est* delle cose. — *Intellectus penetrat usque ad rei essentiam. Objectum enim intellectus est quod quid est.* — L'angelico 1.ae 2.ae 31. 5. L'intellezione adunque strettamente detta, che si chiama da teologi semplice intelligenza, o scienza di semplice intelligenza è l'atto con cui si conoscono le essenze delle cose, e per mezzo delle essenze le cose stesse; la quale cognizione è l'idea intelligibile delle cose. L'essenza divina è il primo conoscibile, ed il primo intelligibile, la fonte anche di tutti i conoscibili, ed intelligibili, poichè fu già dimostrato, che le essenze metafisiche, e tipiche si uniscon tutte, e si concentrano nell'essenza divina, che è l'essenza prototipica di tutte le cose. Conoscendo pertanto Iddio la sua essenza, si origina, e si forma nella mente divina l'imagine della sua essenza, la quale imagine è l'idea espressa di sè in quanto Essere supremo intelligibile. E ben si avverta, che quando si dice originarsi, e formarsi nella mente divina

l' idea, ed imagine, non s' intende di dire un origine propriamente detta, perchè origine è lo stesso, che processione, e processione in Dio non si dà che nelle persone, che procedono da altra persona, che fra loro si distinguono realmente, mentre al contrario gli atti in Dio non si distinguono, che logicamente, dalle facoltà e potenze.

Iddio non solo conosce l' essenza sua, ma la comprende altresì, vale a dire la conosce interamente, e perfettamente in tutta la sua conoscibilità, perciò l' idea, che si produce in Dio dalla cognizione di sua essenza, è un' idea chiara, distinta, adequata, infinita, un idea diretta, ed equivalentemente anche riflessa, perchè l' intellezione divina è bensì un atto uno, e semplice, ma durevole, e permanente, e perciò equivalentemente ripetuto, e multiplo.

L' essenza divina equivale ad essenze semplici infinite: perocchè l' essenza divina in quanto imitabile fuori di sè è la ragione, ossia l' essenza tipica di qualunque altro essere. Lo dice più volte l' Angelico. Così 1. 14. 6. ad 3. — *Divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas, unde potest accipi ut propria ratio uniuscujusque* — e ib. 15. 2. — *In quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura cognoscit eam ut propriam rationem, et ideam hujus creaturae.* — Dice lo stesso San Bonaventura, Itin. in Deum cap. 3. dicendo di Dio che è un essere in cui si trovano le ragioni di tutte le cose nella loro purezza — *in quo sunt rationes omnium in sua puritate.* — Perciò conoscendo Iddio colla semplice intelligenza l' essenza sua, conosce colla stessa semplice intelligenza tutte le essenze semplici, formandosi in tal maniera tutte le idee semplici, e queste anche chiare, e distinte come è evidente.

Ora intendendo Iddio le essenze semplici, intende anche

la loro unibilità, la quale è una relazione intrinseca, e necessaria di un'essenza inverso l'altra. Conosciuta la quale unibilità se ne fa necessariamente nella mente divina la loro unione, e sintesi, da cui nasce l'idea complessa astratta. Ripetuta poi questa sintesi la seconda, la terza, infinite volte non per atti distinti, e separati, ma per un atto solo, ed unico equivalente ad atti infiniti si producono nell'intelletto divino idee sempre, e sempre più complesse. Così l'unibilità di questa essenza *razionalità* coll'essenza *animalità* gli dà l'idea complessa di *umanità*. Le idee adunque complesse delle infinite essenze si formano in Dio per mezzo della semplice intelligenza, e di una sintesi intellettuale necessaria.

Intese le essenze semplici, e complesse sono gli esseri stessi intesi. Perocchè intesa l'essenza di un essere s'intende con questa, che cosa egli sia. Intesi gli esseri intende Iddio anche le loro mutue relazioni, e attributi, con che egli concepisce infiniti sistemi mondiali, de' quali uno è quello, che al principio de' tempi cavò dal nulla, di cui nel Genesi c. 1. — *In principio creavit Deus coelum, et terram.* —

Si chiamano queste le idee *espresse*, cavate cioè dall'intelletto divino contemplando la sua essenza in sè stessa, e come imitabile al di fuori, la quale contiene, ed è le idee oggettive delle cose tutte. Si chiamano idee, come tali le chiama anche l'Angelico, perchè sono il tipo, sopra il quale sono formate le cose, si chiamano *oggettive*, perchè sono l'oggetto dell'intelletto divino, angelico, ed umano, con questa differenza, che l'intelletto divino forma le idee espresse col contemplare immediatamente la sua essenza, e l'intelletto creato contemplandola non in sè stessa, ma per mezzo di specie, che la rappresentano, le quali si chiamano specie *impresse*, perchè scolpite da Dio nelle menti

create. In Dio non vi possono essere specie *impresse* perchè niente può imprimere in Dio, e perchè contemplando, ed intuendo la essenza sua immediatamente non ha bisogno di specie, che la rappresentino. In Dio la specie intelligibile è la stessa sua essenza. — *In Deo intellectus intelligens, et id quod intelligitur, et* species *intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt unum et idem.* — L' Angelico 1. 14. 4.

Pensa il Rosmini, che col suo intelletto Iddio conosca formalmente, e distintamente fra gli esseri possibili que' soli, ch' egli stabilì di creare, e gli altri lasciati nella mera loro possibilità, che sono infiniti, gli conosca solo virtualmente, limitando in questa maniera, coll' atto di creare, la sua intellezione indotto da questa ragione, che il numero infinito implica contraddizione. Ragione che nulla conchiude. Ripugna bensì, che tutti i possibili vengano all' esistenza per una ragione altrove prodotta, ma non ripugna, che tutti sieno conosciuti da una mente essa pure infinita, perchè se sono, sono anche conoscibili. E perciò si deve ritenere, che Iddio conosca ad uno ad uno tutti gli angeli possibili sebbene infiniti di numero, tutti gli uomini possibili, tutte le piante possibili. Conoscendo egli appieno, e distintamente tutti i gradi dell' esser suo, ne viene, ch' egli conosce distintamente ogni loro attitudine ad essere imitati al di fuori. Nella sentenza del ch. autore converrebbe, che siccome è libera in Dio la creazione, fosse libero a lui anche il conoscere i possibili, e che conoscendoli distintamente solo in forza del decreto di creazione, prima di tale decreto, prima s' intende di natura e non di tempo, non conoscesse distintamente neppure que' possibili, che volle creare, e finalmente se nulla avesse stabilito di creare, nessun possibile avrebbe

conosciuto distintamente. Eppure si ha nell'Ecclesiastico — *Domino Deo antequam crearentur, omnia sunt cognita.* — Eccl. 23. 29. e in San Paolo — *Vocat ea, quae non sunt, tamquam ea, quae sunt.* —

L'intelletto si disse, che è la facoltà di conoscere le essenze, che sono i primi principî, e le prime intelligibilità. Ma nel conoscere Iddio le essenze le afferma altresì, perchè coll'intenderle si genera nel suo intelletto la certezza, che esse sono realmente quali egli le intende. Ogni intellezione divina adunque è un vero formale giudizio.

Ma intorno all'affermare, e giudicar divino in generale, cioè sia rispetto alle essenze, sia rispetto alle esistenze Iddio non giudica componendo, e dividendo, come si esprimono gli Scolastici, cioè intendendo prima il soggetto della proposizione, e poi con altro atto attribuendogli, o negandogli un predicato, cosa, che involve imperfezione, perchè suppone una successione di atti, ma intuendo nella ragione del soggetto il predicato affermativo, o negativo. E ciò tanto nelle verità contingenti, quanto nelle verità necessarie. Perocchè sebbene nelle verità contingenti il predicato non si contenga nella ragione del soggetto, preso questo inadequatamente in quanto cioè a'soli suoi essenziali, vi si contiene però preso il soggetto adequatamente, in quanto cioè agli essenziali, accidenti, e modi, delle quali cose tutte se ne forma Iddio il concetto intuendo nell'essenza sua il tipo di tutti gli ideali, esistibili, ed esistenti.

Devesi similmente osservare, che in quanto alle conclusioni, che vengono da principî, come sono gli attributi che vengono dalle essenze, ovvero gli effetti, che vengon dalle cause, Iddio non le conosce per mezzo di un pro-

cesso sillogistico, come facciamo noi, ma coll' intuire immediatamente le conclusioni, e conseguenze ne' loro principî. Il conoscere sillogizando implica un' imperfezione, perchè nel sillogizare si parte dal noto per conoscere l' ignoto, ovvero il men noto. Suppone adunque un'ignoranza, che non può cadere in Dio. Così Iddio senz' alcun processo, ma col solo suo intuîto vede nell' essenza dell' uomo, e nella sua intellettualità la libertà dell'arbitrio, la capacità di merito, e demerito, la sua perfettibilità commensurata al grado di sue forze intellettuali ecc. Egli vede nell' essenza del triangolo, che la somma de' suoi angoli è eguale a due retti, che nel triangolo rettangolo il quadrato dell' ipotenusa è eguale alla somma de' quadrati de' due altri lati, che gli angoli alla base nel triangolo isoscele sono eguali ecc.

Chiamasi *scienza* il conoscer le cose ne' loro principî. La scienza è imperfetta, quando dalla cognizione del principio, o della causa si passa alla cognizione del principiato, o dell' effetto, perchè suppone ignorarsi da prima il principiato, e l' effetto. La scienza è tanto più perfetta quanto più rapidamente si veggono le cose ne' loro principî. La scienza divina è perciò perfettissima, perchè con un atto solo vede principî, e principiati, cause, ed effetti. E perchè Iddio conosce tutti i principî, e tutti i principiati, tutte le cause, e tutti gli effetti, la sua scienza è infinita, ed egl onnisciente.

Un' altra perfezione si ritrova nella scienza divina, d'essere sempre in atto, e sempre presente alla sua mente, mentre al contrario nell'uomo acquistata la scienza vi giace solo abitualmente, e inconsapevolmente, finchè non si ri. chiami colla riflessione di nuovo alla memoria. La scienza divina è un atto continuato, e permanente, la scienza umana un abito, e non un atto.

Anche la sapienza è una scienza, ma scienza per cause altissime in qualunque genere di discipline, onde si dirà sapiente quel filosofo, che sa delle cose scoprire le cause più remote, e recondite. Anche in questo senso Iddio, che conosce le cose tutte, e basse, ed alte in ogni genere di scibili, di agibili, e di fattibili, egli è per questo sapientissimo all' infinito.

Ma sapienza significa in senso più stretto il sapere dirigere un qualunque ordine di cose al loro fine prestabilito. Un architetto si dirà sapiente nel suo ordine, che sa dirigere le opere de' suoi manuali ad eseguire con perfezione il disegno della casa architettato nella sua mente. Si dirà sapiente quel piloto, che sa dirigere la nave, onde evitati gli scogli, e superate le burrasche giungere felicemente alla sua meta. Si dirà sapiente nel suo ordine il comandante di un' armata, che conceputo un buon piano di guerra lo sa anche eseguire. Ora tutti gli ordini inferiori sono tutti subalternati ad ordini di mano in mano più elevati, e tutti in fine all' ordine supremo, ed ultimo prestabilito da Dio nella creazione delle cose, ch' egli sa ben condurre a termine, perchè niente resiste alla sua volontà. Egli è dunque sapientissimo. Ma i mezzi, ch' egli adopra per ottenere questo gran fine sono a noi imperscrutabili, onde ebbe ad esclamare l'Apostolo — *O altitudo divitiarum sapientiae, et scientiae Dei! quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus.* — Rom 11.

§ 2. VISIONE DIVINA.

Ogni cognizione è anche visione, perchè ogni cognizione manifesta sempre qualche cosa, e perciò anche

l' intellezione divina, di cui si è fin qui parlato, è una vera visione, ma essa differisce in questo dalla visione, di cui vuolsi ora ragionare, che nell' intellezione conoscendo l' essenza di una cosa si vede, che cosa essa sia, colla visione si vede la cosa stessa. Colla intellezione si vede, che cosa sia, per esempio, l'uomo, cioè animal ragionevole, ma per sapere, che cosa sia l'uomo, non si vede mica per questo alcun uomo.

Coll' intellezione adunque conoscendo Iddio la sua essenza, egli vede che cosa è Dio, che cosa cioè è egli stesso. Ma Iddio la sua essenza non la conosce per mezzo di qualche specie, o similitudine, che la rappresenti, ma la conosce per sè stessa, e in sè stessa, e perciò non solo ne ha l' idea, ma la vede immediatamente, ed intuisce. Non è così dell' intelletto creato. Conosce anch'egli le essenze, e le vede, ma non nell' essenza divina, perchè essa è a lui invisibile, ma nella rappresentazione, che si forma davanti all' occhio suo in forza delle idee impresse, che rappresentano l' essenza divina, e ne fanno le veci, come si è già accennato, e si spiegherà altrove più diffusamente.

L' essere metafisico, ed intelligibile in Dio, che è la sua essenza, è la stessa cosa, che il suo essere reale, attuale, esistente, perchè in Dio, come fu già osservato, l' astratto, ed il concreto sono la stessa cosa. Nel vedere adunque Iddio, ed intuire la sua essenza, egli vede, ed intuisce sè stesso. Perocchè per la visione, ed intuizione non si ricerca, che altro sia il veggente, ed altro la cosa veduta, ma basta la visibilità dell' oggetto, la forza visiva, cioè l' occhio del veggente, e il lume, che illumina l' oggetto, quando egli non sia per sè stesso luminoso. L' oggetto è l' essere stesso divino luminosissimo per sè me-

desimo, e perciò sommamente visibile, perchè egli è tutto luce, come abbiamo nella lettera prima di San Giovanni cap' 1. v. 5. — *Deus. lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae.* — L' occhio è l' intelletto stesso divino in quanto è atto a vedere non le essenze sole, ma le cose stesse. Onde altrove si disse, che se nell' uomo vi sono due facoltà conoscitive, intelletto, e senso, in Dio sebbene si ponga in lui una sola facoltà conoscitiva, cioè l' intelletto, l' intelletto però divino, come anche l' Angelico, fa le funzioni d' intelletto, e di senso, d' intelletto in quanto conosce le essenze, di senso, ed occhio in quanto vede le cose in sè medesime senza mezzo alcuno.

Nella visione divina tante cose vi sono, che la diversificano dalla visione degl' intelletti creati; che si fa senza specie, che facciano le veci delle cose, e senza azione della cosa veduta sul veggente; che non solo la cosa veduta è lo stesso veggente, ma anche che l' atto del veggente non è atto accidentale, e transeunte, ma un atto sussistente, lo stesso veggente, e la stessa cosa veduta, perchè in Dio per la somma, ed infinita sua semplicità tutto è una sola, e medesima cosa, come fu già notato, dove non interviene opposizione di relazione. Appositamente di nuovo l'Angelico S. 1. 14. 5. — *In Deo intellectus intelligens, et id, quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere sunt omnino unum, et idem.*

Dall' intuire, e comprendere, che fa Iddio col suo intelletto l' essenza sua infinita ne viene, ch' egli è per essenza, e per sè stesso infinitamente beato. Perocchè la beatitudine consiste nel possedimento del sommo Bene, che si ottiene per mezzo dell' intelletto, che trae poi seco la volontà, e l' appaga interamente. Se i beati in cielo sono per questo beati, perchè per mezzo del lume della

gloria veggono Dio, ch'è il sommo Bene, a faccia scoperta, egli beatissimo, che è lo stesso sommo Bene, e la stessa sua felicità.

Per mezzo dell'intuizione di sua essenza vede Iddio ed intuisce le essenze degli esseri tutti, perchè le essenze si uniscon tutte come loro tipo nell'essenza divina. Ma gli esseri come gli vede, e gl'intuisce Iddio?

Gli esseri altri sono meramente possibili, che non esisteranno giammai, altri futuri, che oltre la possibilità hanno avuto, o hanno, o avranno l'esistenza, altri futuribili come dicono le scuole, cioè futuri condizionati, che esisterebbero poste le tali, e tali condizioni, ma non esisteranno mai, perchè non esisteranno le condizioni.

Gli esseri del primo genere, che hanno l'essenza sola, o possibilità, e non l'esistenza, Iddio gli intuisce con una visione ideale intuendo la sua essenza. È chiaro dalle cose già dette. Iddio adunque intuendo l'essenza sua intuisce, e vede infiniti individui sotto qualunque specie, uomini infiniti, piante infinite, stelle infinite, quantunque non sieno mai per esistere, e gli vede, ed intuisce veramente come individui, e secondo la differenza numerica, per la quale si distinguono gli uni dagli altri. Gli esseri del secondo genere, che hanno l'essenza, e l'esistenza, anche questi gli vede Iddio nella sua essenza divina, se non in quanto hanno l'esistenza, ma certo in quanto hanno l'essenza; perocchè in questo si pareggiano ai primi. Le cose infatti che Iddio creò, le conosceva prima di crearle. Onde l'Apostolo ad Rom. 4. 17. disse di Dio — *Vocat ea, quae non sunt tamquam ea, quae sunt.* — Dissi *almeno in quanto all'essenza.* Perocchè in quanto all'esistenza non vanno interamente d'accordo i Teologi. Altri pensano che Iddio vegga anche gli esistenti nella sua essenza, pre-

cisamente, facendo l'essenza divina come uno specchio lucidissimo, in cui vengano rappresentate le cose tutte, e quelle, che hanno l'essere, e quelle, che hanno l'esistere; onde l'intelletto divino, ch'è d'efficacia infinita, intuendo la sua essenza v'intuisce le esistenze tutte, che vi sono rappresentate. Ma starebbe contro di essi, che la divina essenza contiene le essenze tutte, e non le esistenze, che dipendono dalla libera volontà divina, che altrimenti sarebbero necessarie, e perciò l'essenza divina potrebbe bensì far conoscere a Dio i possibili, ma non gli esistenti, nè gli esistenti assoluti, nè gli esistenti condizionati, o futuribili.

Nè è vero propriamente parlando, che la divina essenza possa dirsi uno specchio, in cui risultino le imagini delle cose create, perchè le cose create non possono agire sull'essenza divina, ed imprimervi le loro imagini: ma specchio son piuttosto le cose create, in cui risultano le perfezioni divine conforme al detto dell' Apostolo 1. Cor. 13. 12. — *Videmus nunc per speculum in aenigmate* — e come lo dichiara espressamente l'Angelico 2.ae 2.ae 173. 1. — *Hujusmodi similitudines divino lumine illustratae magis habent rationem speculi, quam Dei essentia. Nam in speculo resultant species ab aliis rebus, quod non potest dici de Deo.* — Perocchè Iddio non è imagine delle creature, ma le creature piuttosto sono imagini di Dio, o meglio ad imagine di Dio, perchè la vera, e perfetta imagine di Dio è il Figluol suo unigenito.

Ciò non ostante l'Angelico, dopo S. Agostino, sostiene costantemente, che Iddio vede le cose esistenti nella sua essenza precisamente, perchè sebbene l'essenza divina non possa dirsi specchio, che rifletta le imagini ricevute dalle cose, si può dire uno specchio, in quanto che sic-

come lo specchio riflette le imagini delle cose, così l'essenza divina non riflette, ma dà le imagini delle cose come idea archetipa, ed esemplare di tutto, e le rappresenta al divino intelletto, nel qual senso pare, che debba intendersi il detto del poeta —

Perchè io la veggo nel verace speglio,
Che fa di sè pareglio alle altre cose,
E nulla face lui di sè pareglio.

Dante. Paradiso canto 26, 106.

Altri Teologi non dalla sola essenza fanno venire la visione, che ha Iddio delle cose esistenti, ma anche da un decreto di sua volontà, che le fa esistere, e le rende visibili. Ma se la essenza sola divina non bastasse a render visibili le esistenze, neppur basterebbe unita al decreto di loro esistenza. Perocchè la volontà, colla quale Iddio decreta la esistenza di una cosa, gli porterebbe bensì la scienza dell'esistenza di quella cosa, e la visione ideale di tale esistenza, ma non la visione reale, perchè vedrebbe la cosa non in sè stessa, ma la vedrebbe nella sua causa. Ora è da ammettersi ad ogni modo, che Iddio abbia non solo la scienza delle cose esistenti, ma una vera, e reale visione delle medesime, perchè in realtà esse sono visibili. Se si veggon da noi le cose esistenti, molto più si devono vedere da Dio. Il di lui occhio, come la di lui parola, secondo il detto dell'Apostolo, è più penetrante di una spada ben affilata da ambe le parti, ed arriva fin al midollo del cuore a discoprirvi i pensieri, e le intenzioni più recondite, e non v'ha creatura alcuna invisibile al suo cospetto, e tutto è nudo, ed aperto agli occhi suoi. — *Vivus est enim sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem animae, ac*

spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum, et intentionum cordis. Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus, omnia autem nuda, et aperta sunt oculis ejus. — ad Hebr. 4. 12. Onde creata la luce, dice il sacro testo Gen. 1. 4. — *Vidit Deus lucem quod esset bona* — e compiuta la creazione dice ib. 1. 31. — *Vidit Deus omnia, quae fecerat, et erant valde bona.* — Per la qual cosa si può, e si deve ritenere coll' Angelico, e con S. Agostino, che Iddio vede le cose anche esistenti nella sua essenza divina.

Nè questo impedisce, ch' egli non le vegga immediatamente anche in sè stesse. Perocchè per la visione non è necessario, che la cosa da vedersi agisca sul veggente. Così Iddio vede, ed intuisce la sua essenza, la quale non agisce in verso lui. Così l' Angelo vede sè stesso, e gli altri angeli, ed anche i corpi, i quali non agiscono sopra di lui. A quel modo pertanto col quale la volontà divina, perchè efficacissima senz' altro mezzo muove, e spinge ogni cosa, così l' intelletto divino oltre il veder le cose nella sua essenza, le vede in loro stesse, perchè perspicacissimo, come egli è, tutto penetra, tutto vede, tutto intuisce.

È vero, che i Santi Dottori Tommaso, ed Agostino affermano, che Iddio non vede le cose fuori di sè, e nelle cose stesse, ma questo si può intendere nel senso, che egli non vede le cose fuori di sè alla maniera, che le vediamo noi, per mezzo cioè di specie, che vengano impresse nell' intelletto divino, ma non nel senso, ch' egli non le vegga in sè stesse per la sola efficacia dell' occhio suo penetrantissimo, che essendo pieno di luce irraggia egli stesso le cose, e se le rende visibili.

Nè questo induce mutazione alcuna nell'intelletto divino. Perocchè quello, che vede ora Iddio, lo vide *ab aeterno,*

e la differenza di tempo si riferisce alle cose esistenti, non alla visione divina. Nella quistione agitata da Teologi, se Iddio le cose per noi passate, o per noi future egli le vegga per sè presenti, vi ha bensì disparere: ma pure pare da tenersi per indubitato, che tutto e passato e futuro sia sempre a Dio presente. L' eternità abbraccia tutti i tempi, e perciò tutti i tempi e passati, e futuri sono tutti, e sempre all' eternità presenti. Se dunque l' eternità avesse occhi, tutto ella vedrebbe presente. Ma sta di fatto che Dio è eterno, ed è la stessa eternità. Tutte dunque le cose sono a Dio presenti, e tutte da lui come realmente presenti sono vedute, ed intuite. — *Cum intelligere Dei,* così l' Angelico S. 1. 14. 9. *quod est ejus esse aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia, quae sunt in quocumque tempore sicut in subjecta sibi praesentialiter* — e ripete lo stesso 2.ae 2.ae 9. 173. 1. che Dio — *in aeternitate omnia praesentialiter videt.* — Il che non proibisce, che il divino intuito rispettivamente al passato si possa dire *memoria*, e rispettivamente al futuro *prescienza.*

Dalle cose dette ne siegue, che i possibili sono veduti da Dio in due maniere, nella sua essenza divina come in loro esemplare, ed in sè stessi come esseri ideali con visione ideale, e che gli esistenti sono da Dio veduti in tre maniere, nella sua essenza come loro esemplare, in sè stessi come esseri ideali con visione ideale, ed in sè stessi come esseri esistenti con visione reale.

Ma i futuribili, cioè i futuri condizionati, in che maniera li vede Iddio? I futuribili altri sono esseri sussistenti, ovvero atti, quali necessari, e quali liberi degli esseri stessi. Se il mondo durasse cento anni più di

quello, che deve durare secondo l'attuale decreto di Dio, quale sarebbe il numero degli uomini, che nascerebbero, e morrebbero in que' cento anni? Questi sono esseri sussistenti non futuri, ma futuribili sotto una condizione, posto il decreto di Dio, impossibile. Se l'uomo campasse mille anni, avverserebbe, anche dopo aver campato mille anni, la morte. Ecco un atto futuribile necessario, l'avversione alla morte anche dopo mille anni di vita. Sopra questi futuribili, sieno essi esseri sussistenti, sieno atti necessari degli esseri, non cade difficoltà, perchè questi Iddio li conosce parte per la scienza di semplice intelligenza, parte per legge da lui posta sulla propagazione del genere umano, e sull'avversione dell'uomo alla propria dissoluzione. Il che gli basta a poterli vedere con una visione non reale, perchè non son mai per esistere, ma ideale.

La difficoltà cade sugli atti liberi, perchè il libero arbitrio richiede, che la volontà sia padrona degli atti suoi, e che possa siccome volere una cosa, così non volerla. Onde pare, ch'essa non possa fondare una cognizione certa di ciò a che vorrà poi determinarsi. Eppure è certissimo, che anche questi atti futuribili Iddio li conosce, perchè altrimenti egli non sarebbe onnisciente. Anche fra di noi si conoscon tanti di questi futuribili. Se il tale avesse avuto una migliore educazione, non sarebbe diventato malvagio. Se si fossero puniti i suoi piccoli falli, non sarebbe caduto ne' falli maggiori, se avesse fuggito l'occasione, non avrebbe peccato ecc. Questi futuribili noi per l'ordinario li conosciamo con sola probabilità: ma Iddio tutto conosce con assoluta certezza, perchè la sua scienza è perfetta in ogni genere, ed infinita. A spiegare la scienza assoluta in Dio de' futuribili liberi, riccorrono alcuni ad una scienza, che chiamano *media*, perchè par-

tecipa un po' della scienza di semplice intelligenza, e un po' di quella di visione, ovvero condizionata, perchè versa sui futuri condizionati. Si chiami pure media o condizionata la scienza dei futuribili liberi; ma se questa scienza non pone qualche cosa dalla parte di Dio sui futuribili stessi, essa non toglie la difficoltà, perchè la volontà libera è sempre per sè sola indifferente, indifferente bensì d'indifferenza attiva, ma indifferente a porre o non porre l'azione.

Di queste due proposizioni, dicono i difensori di questa scienza — Pietro sotto a questa condizione farà la tal cosa — Pietro sotto la stessa condizione non la farà — una dev'essere vera per necessità, perchè di due proposizioni contraddittorie una è sempre vera. Iddio dunque, che conosce ogni vero, deve conoscere necessariamente quella, che delle due è la vera. Si risponde, che senza un concorso di Dio positivo, o permissivo, ovvero, secondo l'espressione dell'Angelico, senza un concorso, che muova la volontà senza necessitarla, Pietro non farà quell'azione, e con quel concorso la farà. Dunque la cognizione in Dio degli atti liberi dipende dal concorso, ch'egli presta alla volontà, concorso futuro pe' futuri assoluti, concorso futuribile pe' futuribili, o futuri condizionati. Nel decretare un tale concorso futuro, o futuribile vede Iddio la futurizione de futuri assoluti, e la futuribilità de' condizionati.

Come poi il concorso di Dio non tolga la libertà degli atti, lo spiega l'Angelico S. 1. 83. 1. ad 3. — *Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id, quod liberum est, sicut nec ad hoc, quod sit causa alterius requiritur, quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima*

causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit. Operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. — Si avverta in fine, che il concorso di Dio per le azioni buone è positivo, per le azioni malvagie solamente permissivo.

§ 3. COSCIENZA DIVINA.

Poche parole ora della coscienza, che ha Iddio di sè, di sue intellezioni, e volizioni. La coscienza di sè egli l'attesta dicendo nell'Esodo c. 3. 14. — *Ego sum qui sum* — e quando mille volte ripete — *Ego Dominus.* — La coscienza di sue intellezioni, e volizioni l'attesta in San Giovanni 14. 18. — *Ego scio, quos elegerim* — e nell'Esodo 33. 11. — *Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua, et vivat.* —

Che la coscienza si distingua dalla semplice intelligenza, colla quale conosce Iddio la sua essenza, che si distingua pur anche dalla intuizione, colla quale intuisce sè stesso, e le altre cose, è ben chiaro. Si distingue pur anche dalla intellezione, colla quale intende Iddio il suo intendere. Perocchè la coscienza è un senso intimo, e profondo, che siegue ad ogni intellezione, e volizione, e col quale l'intelligente sente di essere, d'intendere, e di volere. Nè muova invidia il termine *senso.* Perocchè se occhio, orecchio, mani ecc. si attribuiscono a Dio metaforicamente, perchè metaforicamente non si potrà attribuirgli il senso, specialmente che neppur le sacre carte abborrono da un tal vocabolo? Come si ha dalla Sap. 9. 17. — Sensum

autem tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam? — e dall' Ep. ai romani 11. 34. — *Quis cognovit* sensum *Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?* —

§ 4. VOLONTA' DIVINA.

Volontà è un appetito intellettivo. Essa, come gli altri appetiti sensitivo, e naturale, ha due atti, di muoversi verso un bene non posseduto, e di quiescere nel bene, che già si possiede. Non può trovarsi, che negli esseri dotati d' intelletto, e per necessità si trova in Dio, come essere perfettissimo, e sommamente intellettivo.

La volontà divina è sempre in atto, perchè Iddio è un atto purissimo, e la potenza in Dio s'identifica coll'atto.

1. *Atti eliciti ed imperati.*

Gli atti della volontà altri sono eliciti, ed altri imperati. Atti eliciti son quelli, che emanano dalla volontà senza l' intervento di potenza secondaria. Ad essi si presuppone un atto dell' intelletto, perchè la volontà non può volere quello, che l' intelletto ignora, ma ad essi non vi concorre altra potenza subordinata alla volontà. Atti imperati quelli, che emanano dalla volontà mediante un' altra potenza. Il volere è un atto elicito, il creare è un atto imperato, perchè la volontà impera, e comanda all' onnipotenza, e l' onnipotenza eseguisce il comando, e crea. Gli atti imperati suppongono sempre un atto elicito, ed imperativo. Il creare è un atto imperato dalla volontà all'onnipotenza, ma al creare si richiede un atto elicito, ed imperativo, che è il voler creare, come in noi lo scrivere è un atto imperato dalla volontà alla mano, ma vi si richiede

l' atto elicito, ed imperativo, che è il volere scrivere. Così in Dio l' onnipotenza è come la mano, di cui si serve la volontà divina per operare. Onde in Giobbe cap. 10. — Manus *tuae fecerunt me, et plasmaverunt me totum in circuitu.* — Gli atti eliciti precedono dunque gli atti imperati.

2. *Atti necessari, ed atti liberi della volontà divina.*

Atti necessari son quelli, che emanano dalla volontà determinata ad emetterli dalla sua stessa essenza, e natura, atti liberi quelli, che emanano dalla volontà senza esservi determinata dalla sua essenza, e natnra. Quelli non possono non essere, questi possono egualmente essere, o non essere.

3. *Atti necessari della volontà divina.*

L' atto primo di qualunque potenza è sempre necessario, perchè non potendosi concepire potenza, che sia mera potenza, priva di un atto primo, se la potenza è necessaria, necessario dev' essere anche il suo atto primo.

L' atto primo della volontà è l' amore, che si definisce *compiacenza nel bene.* Perocchè la volontà non può muoversi verso una cosa, nè quiescere in essa, se il volente non l' ha prima conosciuta, o giudicata per buona, cioè conforme, e confacevole a sè stesso, donde ne viene il compiacersi in essa. Un amore adunque in Dio è necessario.

L' oggetto primo, principale, e proprio della volontà, ed amor divino è la sua bontà. Questa egli ama necessariamente, e non avendo essa, perchè infinita, alcuna imperfezione non può sotto veruno aspetto non amarla, e non compiacersi in essa infinitamente. In questo Iddio non è

libero, come non è libero nell' essere, e nell' intendere, ma questa necessità ben lungi dall' essere un' imperfezione è anzi una vera perfezione, come è vera perfezione la necessità del suo essere, e del suo intendere.

La bontà divina è Dio stesso, e perciò egli non solo ama la sua bontà, ma la possiede interamente, comprendendola tutta quanta col suo intelletto. Egli è dunque infinitamente beato, perchè la beatitudine consiste nel possedimento del sommo Bene. Anche il gaudio, che ne risulta è infinito, perchè il cuor divino, ch' è la sua volontà, quiesce nel sommo Bene perfettamente. Due infinità si riscontrano in questo gaudio, e beatitudine divina, una infinità per parte del bene posseduto, ch'è infinito, ed un' altra infinità per l' atto di possederlo, che è una comprensione infinita. La beatitudine de' beati è infinita anch' essa pel Bene, che posseggono, ch' è Dio stesso, ma è finita per l' atto di possederlo, non potendo i beati comprendere tutta la comprensibilità divina, perchè infinita. La loro beatitudine però, e il loro gaudio è una imitazione, e una similitudine della beatitudine, e gaudio divino, per cui la loro beatitudine, e gaudio si chiama beatitudine, e gaudio stesso di Dio, come in S. Matteo 25. 23. dice Iddio di sua bocca al servo fedele — *Euge serve bone, et fidelis intra in gaudium Domini tui.* —

La divina bontà oltre ad essere il primo principale, e proprio oggetto della volontà, ed amore divino, è anche la ragione, per cui egli ama le altre cose. Perocchè la volontà non può amare, che il bene. Ora in tanto una cosa è buona, in quanto che partecipa a modo di similitudine la bontà divina, come si è fatto altrove osservare. Stando adunque in questa similitudine tutta la bontà delle cose, egli le ama per questa stessa similitudine colla sua

bontà, e perciò per la sua bontà medesima. E le ama necessariamente, perchè amando necessariamente la sua bontà, la ama necessariamente dovunque ne trova un vestigio.

Ma in quanto a questa necessità d' amare le cose per la sua bontà, bisogna distinguere le cose possibili dalle esistenti. In quanto a possibili se ne compiace Iddio per assoluta necessità. I possibili sono altrettante copie, e tipi ideali, che si formano nella mente divina per una sintesi intellettuale necessaria delle cose vedute nel grande archetipo di sua essenza. Essi esistono per assoluta necessità nel suo intelletto, e non può a meno di non compiacersene per la loro bontà, e bellezza, alla guisa di un bravo architetto, che raccogliendo idee e quinci, e quindi, è arrivato a farsi il bel disegno di una casa, egli se ne compiace altamente sebbene non sia mai per recare quella casa a reale esistenza. Lo stesso dicasi degli esistenti in quanto possibili, perchè anch' essi anteriormente, per anteriorità di natura, al decreto di creazione, erano solamente possibili, e copie anch' essi ideali dell' esser divino. È dottrina dell'Angelico, che le cose prima di esistere in sè stesse, esistevano in Dio in un modo più perfetto. — *Res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina, quam in seipsis, quia in mente divina habent esse increatum in seipsis autem esse creatum.* — 1. 18. 4. ad 3. Per questo le ama, e se ne compiace necessariamente. — *Licet creaturae ab aeterno non fuerint, nisi in Deo, tamen per hoc, quod ab aeterno in Deo fuerunt, ab aeterno Deus cognovit res in propriis naturis, et eadem ratione amavit.* — L' Angelico 1. 20. 2. ad. 2.

Vi ha questa differenza fra i meri possibili, ed i possibili anche esistenti, che i meri possibili ama Iddio come copie solamente ideali dell' esser suo, ed i possibili esi-

stenti gli ama come copie ideali, perchè possibili, e come copie reali, perchè esistenti, e sempre con maggior compiacenza, quanto è maggiore la loro bontà, quanto più cioè partecipano di sua bontà divina. Onde creata la luce se ne compiacque Iddio, perchè era buona, e in fine dopo aver create tutte le cose se ne compiacque di più, perchè erano molto buone.

Se però la compiacenza divina sui possibili, che sono copie ideali dell' esser suo, è di assoluta necessità, la sua compiacenza sugli esistenti, che sono copie reali dello stesso esser suo, è di una necessità solamente ipotetica, e di supposizione, supposto cioè, che Iddio abbia posto in essi quel tanto di bene, in cui egli si compiace, come traccie dell' essenziale sua bontà.

Il che ci dà di distinguere due sorte d' amore anche in Dio, amore affettivo, per cui si compiace della sua bontà essenziale, e di tutte le bontà partecipate ad altri, ed amore effettivo, per cui vuole ad altri del bene, perchè amare uno è un volergli del bene. Ma questo è un amor libero, un atto libero di sua volontà.

4. *Atti liberi della volontà divina.*

Tutti gli atti della volontà divina, che si rapportano a cose altre da Dio, sono tutti liberi, cioè esenti da qualunque necessità intrinseca, ed estrinseca. Esenti da necessità intrinseca, perchè Iddio è perfetto, e beato per sè medesimo, e non ha bisogno di cosa alcuna. Esenti da qualunque necessità estrinseca, perchè nessuna cosa può agire sull' Essere supremo. Le cose fuori di Dio per sè non sono, e sono solamente, perchè Dio le fece esistere. Essendo esse adunque un nulla, prima che Dio le facesse esistere, non

poteva Iddio, nè dalla sua essenza, e natura, nè dall' essenza, e natura delle cose create essere necessitato a dar loro l' esistenza. Oltre di che un bene finito quali sono tutte le cose create, e creabili, non può necessitare una potenza infinita, qual' è la volontà divina.

Nè punto pregiudica alla libertà divina l' immutabilità del suo volere, il non poter disvolere mai quello, che volle una volta. Perocchè se Iddio volle ab eterno liberamente una cosa, la vuole sempre liberamente, perchè la sua volontà è sempre la medesima, un atto solo, e identico in tutta l' eternità, e il supporre, che Iddio possa cangiar volontà è un supporre, ch' egli non abbia prevedute ab eterno tutte le ragioni del suo volere. L' immutabilità del divino volere non produce, che una necessità ipotetica, e di supposizione, perchè posto ch' egli voglia non può stare insieme, ch' egli non voglia. Non è necessario, dice l' Angelico, che Socrate segga, ma è necessario nella supposizione, che segga, perchè è impossibile sedere, e non sedere. Questa obbiezione nasce dal considerare l' eternità come una cosa successiva, composta di molti *nunc*, mentre al contrario è un solo *nunc*, un solo *est*.

Il bene tende naturalmente a diffondersi secondo il comune adagio — *Bonum est diffusivum sui.* — In Dio vi è una diffusione necessaria, ed una libera. Egli si diffonde necessariamente *ad intra* dentro di sè, poichè Iddio Padre comunica necessariamente la sua essenza a Dio Figliuolo, e poi Iddio Padre, e Iddio Figliuolo comunicano la essenza divina a Dio Spirito Santo. La diffusione *ad extra* è libera, perchè la bontà divina basta a sè stessa, e può stare senza le altre bontà, essendo che tutte le altre bontà nulla aggiungono alla sua bontà essenziale, e alle sue perfezioni.

Quello, che muove Iddio a volere altre cose fuori di

sè, non è, che la stessa sua bontà. Siccome Iddio, dice l'Angelico, intende tutte le cose intendendo la sua essenza, così egli vuole tutte le cose volendo la sua bontà. — *Sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam.* — 1. 19. 2. ad 2. Per la sua bontà egli vuole e sè, e le altre cose, sè stesso, come fine, le altre cose come mezzi al fine, così l'Angelico stesso — *Vult et se esse, et alia: sed se ut finem: alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsum participare.* — ib. in corp.

Nè viene di qui, che l'amor di Dio verso le creature ragionevoli è un vero amore di perfetta benevolenza, perchè vuole loro il bene, come vero loro bene senza alcuna propria utilità, e vantaggio. Il quale amore di benevolenza per parte di Dio diventa ancora amore di vera amicizia, se vi ha il riamamento per parte della creatura, poichè l'amicizia è lo scambievole amor di benevolenza fondato sulla comunicazione di qualche bene. In quanto poi alle creature irragionevoli Iddio le ama non con amore di amicizia, ma piuttosto di concupiscenza, dice l'Angelico, in quanto che egli le ha create in ordine alle creature ragionevoli, ed anche in ordine a sè stesso, non perchè egli ne abbisogni, ma per la sua bontà, e nostra utilità. Si dice amore di concupiscenza, perchè *concupiscimus aliquid et nobis, et aliis.* 1. 20. 2. ad 3.

La gratuità dell'amor divino verso il creato nulla perde nel riferire, ch'egli fa, le cose tutte alla sua gloria, alla manifestazione cioè delle sue perfezioni. Perocchè questa gloria è una cosa esterna a Dio, che nulla aggiunge alle sue perfezioni. D'altronde la rettitudine della volontà, sia divina, sia angelica, sia umana, esige, che tutto si riferisca

a Dio come ultimo fine, e perciò la rettitudine della volontà divina esige ch' egli riferisca tutto a sè stesso e alla sua gloria. Siccome non sarebbe retta la volontà creata se si fermasse in altra cosa, e non tendesse ulteriormente e fino a Dio, così non sarebbe retta la volontà divina, se si fermasse in qualche altra cosa, e non tendesse ulteriormente, e fino a Dio, cioè fino a sè stesso. Nel volere sè stesso per la sua bontà, e le altre cose per la sua gloria, in questo consiste la santità divina, come nel volere Iddio, e le altre cose per la gloria di Dio consiste la santità creata imagine, e imitazione della santità increata.

CAPO IV.

PRODUZIONI DIVINE.

ART. I.

CREAZIONE.

Il primo atto libero, elicito, imperativo della volontà divina è il voler creare, e il primo atto imperato è il creare, la creazione. Perocchè sono liberi gli atti soli che risguardano le cose fuori di Dio. Ora per agire sulle cose è prima necessario dar loro l' esistenza, che da sè non hanno, perchè sono contingenti. Per sè dunque essendo un nulla, non possono avere l' esistenza, che dal nulla, il che vuol dire essere create. Se si dicesse, che possono esser formate da una materia preesistente, anche questa perchè mutabile, e finita sarebbe contingente, che per non poter andare all' infinito dev' esser tratta dal nulla. La prima cosa adunque, che può fare Iddio, egli è il creare.

Che Iddio possa creare si prova dal non trovarsi contraddizione nella non esistenza in un tempo, e nell'esistenza in un altro tempo. Se la creazione non involve contraddizione essa è dunque per sè stessa possibile. Ora potendo Iddio colla sua onnipotenza fare qualunque cosa, che sia possibile, può dunque creare. Nè osta, che non si possa intendere il come della creazione. Questo prova, che la creazione è un mistero, ma non che sia un impossibile.

Il proverbio, che *ex nihilo nihil fit* è vero in due sensi, che col niente come causa materiale, e quasi parte d'una cosa non si può far niente, e che a cavar dal nulla una cosa non basta qualunque forza finita, ma è falso nel senso, che non possa far tanto una forza, ed una potenza infinita.

Che poi Iddio oltre il poter creare abbia di fatto creato, consta dall'esistenza del mondo, che è composto di esseri finiti, mutabili, contingenti, che non avendo in sè la ragione del loro esistere, la ripetono da un Essere infinito, immutabile, necessario. Se la creazione è un mistero, il negarla è un ammettere non un mistero, ma una grande assurdità! Si ammetta adunque il mistero, e si sfugga l'assurdo.

La vera creazione consiste nel trarre dal nulla esseri sussistenti. Ma qualche vestigio, e ombra di creazione ci presentano tuttogiorno anche le cause seconde. Un pensiero, che sorge in mente, è una esistenza, che prima non era, il moto, che fo d'un braccio, d'un piede prima non era, tante scienze prima non erano, tutte le vicissitudini in natura sono altrettante nuove esistenze.

Colla creazione hanno cominciato le cose ad esistere. Ciò, che comincia non è eterno, perchè l'eternità non ha principio. Iddio dunque ha creato le cose nel tempo. Ce

ne assicura anche il sacro testo del Genesi — In principio *creavit Deus coelum, et terram.* — Gen. c. 1. 1. Anzi colle cose ha concreato anche il tempo, perchè il tempo è la misura del moto, cui soggiacciono le cose mutabili. La vera età del mondo si deve raccogliere dal Pentateuco, e da altri sacri libri dell' antico testamento, i quali oltre ad esser divini sono i più antichi, e i più autentici. Variano però alquanto i sacri cronologisti, fissando la creazione quali un po' più, e quali un po' meno di quattro mila anni innanzi all' era volgare.

La creazione è instantanea, mentre la formazione, e distinzione delle cose fu fatta in sei giorni. La creazione è istantanea, fatta cioè in un istante indivisibile, perchè essendo la creazione una cosa indivisibile non può farsi parte in un istante, e parte in altro istante. Il che è chiarissimo parlando d' un essere semplice, ma è chiaro altresì parlando delle singole parti di un essere composto, che tutte devon essere semplici. La questione potrebbe farsi sul composto come composto, di cui assolutamente potrebbe crearsi una parte in un istante, ed altra parte in altro istante. Ma il sacro testo — *In principio creavit Deus coelum, et terram* — pare voglia indicare, che Iddio abbia creato il cielo, e la terra, e le loro parti tutte insieme in una volta ad eccezione delle anime umane, che vengono create nell' istante, che sono infuse ne'corpi. Sotto il nome di cielo vengon compresi anche gli angeli, i quali furono perciò creati nell' istante medesimo, che furono create le altre cose. Onde il Concilio Lateranese IV. c. *Firmiter* dice, che Dio *sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem, et corporalem, angelicam videlicet, et mundanam ac deinde humanam quasi communem ex spiritu, et corpore constitutam.* —

Prodotta colla creazione la materia, che chiamano materia prima, Iddio la formò, e la distinse in sei giorni. Nel primo giorno formò la luce, nel secondo il firmamento, nel terzo le piante, e le erbe, nel quarto il sole, la luna, e le stelle, nel quinto i pesci, e gli uccelli, nel sesto le bestie della terra, e l'uomo, che fece a sua imagine, e somiglianza.

Questi sei giorni si vogliono da qualcheduno intendere in senso traslato, ma non vi ha ragione, che forzi a dipartirsi dal senso letterale.

Suol farsi la questione, se Iddio avesse potuto creare il mondo ab eterno. Bisogna richiamare quello, che già si disse intorno al tempo, e l'eternità. L'eternità equivale nella sua semplicità ad istanti, e giorni, ed anni, e secoli, e tempi infiniti. Scelga Iddio per creare qualunque istante virtuale di sua eternità, innanzi a quell'istante vi saranno sempre istanti, ed anni, e secoli, e tempi infiniti egualmente virtuali, ma veri, perchè l'eternità è infinita. La creazione non può dunque essere dall'eternità. Iddio ha sempre, e fin ab eterno la facoltà di creare, ma di creare in un istante virtuale determinato di sua eternità. Ora a qualunque istante determinato di sua eternità ne precedono altri infiniti, perchè gli istanti dell'eternità sono realmente infiniti. Dunque la creazione non sarà mai ab eterno. Infatti colla creazione hanno principio le cose, ma quello, che ha principio non può essere eterno, perchè l'eterno non ha principio. Non solo colla creazione hanno principio le cose, ma colla creazione ha principio anche il tempo, che viene concreato colle cose stesse. Ora tempo, ed eternità si contraddicono.

ART. II.

CONSERVAZIONE.

Ciò, che non ha in sè la ragione del suo esistere, non ha neppure la ragione in sè di continuare ad esistere. Se le cose create avessero in sè ragione di continuare la loro esistenza, avrebbero in sè più di quello, che han ricevuto, e Iddio più non potrebbe annichilarle, mentre al contrario la creatura non può avere niente più di quello, che ha ricevuto, e Dio siccome ha cavato da nulla ogni cosa, così potrebbe tutto al nulla far ritornare. La conservazione adunque si fa per un atto positivo della volontà divina, che conservando le cose le dà ad ogni istante l'esistenza, senza della quale le cose, che per sè stesse sono un nulla, ritornerebbero al nulla primitivo. Onde la conservazione se non vuol chiamarsi una continua creazione, si deve ritenere, che equivalga ad una continua creazione.

Tal è anche il sentimento de' SS. Padri, e Teologi, e tal è il significato del detto dell' Aposlolo, che Iddio porta sostiene, e conserva le cose tutte con una parola di sua onnipotenza. — *Portans omnia verbo virtutis suae* — ad Heb. 1. 3.

L' annichilazione pertanto non richiederebbe un' azione positiva di Dio, ma solo il cessare dell' azione, colla quale egli conserva le cose.

Nè si opponga l' esempio delle cose artefatte, d' una casa, d' un oriuolo, d' un tavolo, le quali hanno bisogno dell' artefice per esser fatte, ma fatte non hanno più bisogno dell' artefice per conservarsi, ma si conservano da sè. Perocchè la casa fatta che sia si conserva senza l' a-

zione dell' artefice, perchè Iddio continua a conservare l' esistenza ai mattoni, pietre, cemento di cui si è servito l' artefice per fabbricare la casa. Ma se Iddio conservasse i mattoni, le pietre, e il cemento soltanto finchè sia finita la fabbricazione della casa, questa appena finita, volesse, o non volesse l' artefice, sparirebbe all' istante. L' artefice non è causa d' altro, che della disposizione de' mattoni, pietre, e cemento, che compongon la casa, ma causa dell' esistenza de' mattoni, pietre, e cemento è Dio. Siccome adunque cessando l' azione dell' artefice nel disporre i mattoni, pietre, e cemento cessa l' edificazione della casa, così cessando l' azione divina, che conserva mattoni, pietre, e calce, che compongon la casa, ne cessa l' esistenza.

Sebbene però sia evidente, che Dio di potenza assoluta potrebbe annientare quanto egli ha creato, è però anche certo, che niente di fatto egli annienterà, acciocchè quanto egli fece siegua a cantare in eterno le sue glorie. — *Didici*, così nell' Ecclesiaste 3. 14. *quod omnia opera, quae fecit Deus, perseverent in perpetuum.* — E San Pietro nella sua seconda lettera ci assicura, che alla fine de' secoli tutto verrà purificato dal fuoco, e si farà un cielo nuovo, e una terra nuova.

ART. III.

CONCORSO DIVINO.

Non solo Iddio conserva col suo influsso l' esistenza delle cose, ma concorre anche a' loro atti, e naturali, e intellettivi, e volontari. Perocchè Iddio è l' agente primo, ed universale, e causa perciò di tutto, positiva nel bene, permissiva nel male. Si dice positiva nel bene, perchè

vi concorre colla sua attività, si dice permissiva nel male, perchè il male è una privazione del bene, e non riconosce, che una causa deficiente.

Questo concorso divino agli atti delle cause seconde non toglie l'attività, e la causalità delle medesime, perchè sebbene le cause seconde operino col concorso della causa prima, operano esse pure realmente, e sono le vere cause prossime de' loro atti, mentre la causa prima ne è la causa remota.

Il concorso divino non toglie neppure negli esseri dotati d'intelletto la libertà de' loro atti. Perocchè, come ripete l'Angelico, la libertà ricerca bensì d'esser causa del suo operare, ma non d'esserne la causa prima. Iddio è la causa prima, che muove le cause naturali, e le cause volontarie. E siccome muovendo le cause naturali non toglie, che i loro atti siano naturali, così muovendo le cause volontarie, non toglie, che i loro atti siano volontari, e liberi, ma piuttosto fa, che lo siano, perchè muove ciascuna causa secondo loro proprietà, e natura. — *Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id, quod liberum est, sicut nec ad hoc, quod sit causa alterius requiritur, quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens, et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales: ita movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis efficit. Operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.* — 1. 83. 1. ad 3. Si ripete, che il concorso divino nel bene è positivo, nelle azioni malvagie sol permissivo.

Iddio concorre alle azioni delle cause seconde in tutti e due gli ordini, nell'ordine naturale, e nell' ordine soprannaturale. Ogni azione divina verso le creature è sempre gratuita, perchè egli non deve loro niente, se non in quanto egli stesso se ne fa debitore col promettere gratuitamente. Onde si può dir grazia non solo la creazione, e conservazione, ma anche il concorrere, ch' egli fa, all' esercizio delle forze nostre e naturali, e intellettuali, e volontarie. Pure il nome di grazia è consacrato a significare il concorso soprannaturale divino alle opere virtuose. Ma l'operazione divina è sempre una. In che dunque si distingue il concorso soprannaturale dal concorso naturale? In questo, che il concorso soprannaturale, ossia la grazia strettamente detta si dà in ordine alla vita eterna, e per li meriti del Redentore, cose, che oltrepassano le forze, e le esigenze della natura, e perciò egli si chiama soprannaturale.

ART. IV.

PROVIDENZA.

La creazione, la conservazione, e il concorso divino alle operazioni tutte delle cause seconde dimostrano la providenza divina sopra tutto il creato. È providenza l' ordinazione de' mezzi, perchè le cose ottengano il loro fine, ossia la loro perfezione. L' ordinazione richiede intelligenza, e sapienza sia per concepir l' ordine, sia per mandarlo ad esecuzione. Così si dirà provido quell' individuo, che sa disporre, e dispone le cose ad ottenere la sua possibile perfezione, provido quel padre di famiglia, provido quel sovrano, che dispongono quanto è necessario al bene della famiglia, o dello stato.

Iddio creò il mondo, lo conserva, e concorre a tutti gli atti delle cause seconde attivamente ai buoni, permissivamente ai malvagi. In tutto questo, perchè egli è sommamente sapiente, non poteva non prefiggersi un fine altissimo, e degno di sè. Il fine più alto è la sua bontà, che è il bene sommo, il bene infinito. Ma perchè egli non poteva prefiggersi d'ottener questo fine in sè stesso, perchè egli possiede, ed è la stessa sua bontà, perciò egli dovea prefiggersi d'ottenere non la sua bontà, ma la manifestazione di sua bontà, che comprende tutte le sue perfezioni. Il qual fine non poteva ottenere se non col creare esseri intelligenti, quali sono gli angeli, e l'uomo, che la potesser conoscere, nè maggiormente poteva farla loro conoscere, che coll'assumerli a contemplare svelatamente questa stessa sua bontà. Due sorte di manifestazioni l'una imperfetta per mezzo del lume di ragione, l'altra perfetta per mezzo del lume di gloria, la prima naturale, la seconda soprannaturale, la prima dovuta posta la creazione, la seconda gratuita, e dovuta solamente al buon uso delle grazie accordate per meritarla.

La manifestazione pertanto della bontà divina per mezzo della glorificazione de'Santi è il gran fine a cui mirano tutte le altre opere divine, e tutti gli avvenimenti, che si succedono dal principio fino alla fine de'secoli. In questo consiste la providenza divina in fare, che le cose tutte giungano a'loro fini speciali, e prossimi, e questi poi a fini più alti, e finalmente per mezzo di catene infinite di fini intermedi fino all'ultimo, che sarà l'eterna felicità degli eletti, la quale se tutti non ottengono, tutti però vi sono ordinati, ed è per colpa loro che non l'ottengano.

Potrebbe pure Iddio, oppongono gli empi, impedire

la colpa. Se è provido, perchè non l'impedisce? È già stata data la risposta. Iddio permette il male per cavarne un maggior bene. Se Iddio avesse impedito la colpa dei nostri progenitori, non vi sarebbe stata l'Incarnazione del Figliuol di Dio, opera d'infinita sapienza, d'infinita potenza, d'infinita misericordia, per cui la chiesa chiama felice la colpa originale, perchè meritò un tale, e tanto Redentore. Se non fosse stata la rabbia de' tiranni, sarebbero mancati i martiri, gloria della chiesa.

Stante che la providenza divina regola gli avvenimenti tutti, e grandi, e piccoli, in riguardo a Dio niente avviene a caso. Cominciando dalle cose più grandi, dal giro de' pianeti, dalla fondazione, e distruzione degl'imperi, e andando fino all'agitarsi d'una fronda tutto è regolato dalla providenza divina. Casuale si dice un avvenimento, ma solo in riguardo a quelli da' quali non. fu previsto, come sarebbe casuale, rispetto ad essi, l'incontro di due servi, secondo l'esempio di S. Tommaso, i quali s'incontrano senza che uno sappia dell'altro, ma non è casuale al padrone, che appositamente li spedisce a quel tal luogo, perchè s'incontrino. Il caso non è un essere, e però non può essere la causa di un avvenimento qualunque. Lo stesso dicasi della fortuna, che essa pure è un caso, caso favorevole, e vantaggioso, sebbene qualche volta si prenda anche pel seguito di casi sfavorevoli, e svantaggiosi.

La providenza divina col disporre di tutti gli avvenimenti muovendo necessariamente le cause fisiche, moralmente, e liberamente le cause morali, e libere senza toglier loro la loro virtù, ed efficacia, oltre abolire il caso rispettivamente a Dio, abolisce pur anche il fato, se per fato s'intende una necessità, che costringa le cause libere,

ovvero una necessità, per cui debba avvenire un effetto, si pongano, o non si pongano le cause, che lo debbon produrre. Un esempio del primo genere sarebbe il fato Astrologico, che pone negli astri un' influenza insuperabile, che necessiterebbe l'umana volontà, ed anche il fato Spinostico, che toglie a Dio, e a tutte le intelligenze il libero arbitrio. Esempio del secondo genere sarebbe il fato dei Musulmani, che si gettano temerariamente a qualunque pericolo sulla persuasione, che se la morte è loro dal fato destinata, non la potrebbero in verun modo evitare. La volontà e divina ed umana è libera. La providenza divina ha preveduto, e preordinato ogni avvenimento, ma senza lesione di sua, e nostra libertà, e quando ha preveduto, e preordinato un effetto, ha preveduto, e preordinato anche le cause, che lo debbono produrre, senza delle quali mai non avverrebbe.

Alcuni de' SS. Padri hanno ammesso il *fato* intendendo per fato termine, che viene dal latino *fari* quella certezza, che viene dall' avere Iddio preveduto, e preordinato nella sua mente qualche avvenimento, intendendo cioè per fato la divina providenza. Altri Padri ricusano di usare il termine *fato* per timore, come riflette l'Angelico, che per fato s' intendesse l'influenza degli astri sull'umana volontà. Onde S. Agostino lib. 5. de Civ. Dei dice, che se taluno per fato intende la volontà divina, tenga pure la massima, ma cangi il termine — *sententiam teneat, et linguam corrigat.* —

Fra le cause preordinate dalla providenza divina a produrre il tale determinato effetto, alcune hanno una causalità, ed una virtù solamente impetratoria, ovvero meritoria, capace di muovere Iddio a concedere un beneficio puramente gratuito, ovvero a ricompensare meriti

acquistati. Impetratorie sono le preci, meritorie sono le preci stesse, ed altre opere buone. Le preci hanno forza d'impetrare, perchè con esse l'uomo riconosce la sua insufficienza da una parte, e dall' altra l' onnipotenza, e liberalità divina. Le opere buone hanno forza di merito, perchè soprannaturalizzate dalla grazia hanno una certa proporzione colla mercede loro da Dio promessa. Ora la forza impetratoria delle preci, e la meritoria delle opere si accordano benissimo colla providenza. Perocchè quando Iddio *ab aeterno* preordina di esaudire le preci, e di premiar le opere, preordina anche le preci, che vuol esaudire, e le opere, che vuol premiare, di maniera che quando si prega, e si opera, non è un voler far cangiare le eterne disposizioni divine, ma è anzi il porre le condizioni, sotto le quali la providenza divina ha prestabilito di concedere quel beneficio, e quella mercede. La certezza, ed infallibilità delle preci, e delle opere future pongono in sicuro la providenza, e prescienza divina, le preci, e le opere, che si pongono infallibilmente, ma senza necessità intrinseca, o estrinseca pongono in sicuro la libertà umana. Le preci adunque, e le opere sono oneste, utili, e necessarie sotto il reggime della providenza divina.

ART. V.

LEGISLAZIONE DIVINA.

Iddio ha creato, conserva, e governa le cose tutte con somma sapienza. Tutto questo consta dalle cose dette. La sapienza, o ragione colla quale Iddio muove le cose tutte, e le ordina al proprio fine, è legge, ch' egli come sovrano, e governatore supremo impone alle cose tutte, che compongono l' universo.

Se questa legge si considera in Dio, chiamasi legge eterna, perchè Iddio *ab aeterno* concepì quest' ordine nelle cose. Onde la legge eterna è la ragione della divina sapienza in quanto regolatrice di tutti gli avvenimenti. — *Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actionum, et motionum.* — L' Angelico 1.ª 2.ª 93. 1. Legge eterna, legge santa, legge immacolata, fonte di tutte quante le leggi, legge per la quale tutto è santo quello, che vi si conforma, tutte è turpe, e vizioso ciò, che ne discorda.

Se questa legge si considera nelle creature, chiamasi *legge naturale*, che è una partecipazione, ed impressione della legge eterna nelle cose create, per cui esse sono mosse, o muovonsi ai propri fini.

Risguarda questa legge gli esseri razionali, e gli irrazionali, ma con gravissime differenze fra gli uni, e gli altri. La legge, o leggi, colle quali Iddio regge gli esseri materiali, che formano il mondo fisico, mentre sono in Dio libere e contingenti, onde egli le può rompere, o sospendere come gli aggrada, dal che ne viene la possibilità de' miracoli, de' quali nella Cosmologia, alle cose esse impongono una fisica, ed insuperabile necessità, onde non possono deviarne neppur per poco, e non eseguire appuntino i voleri del Creatore, sia in quanto al loro fine principale, sia in quanto ai fini intermedi, che sono i mezzi per ottenere il principale. Al contrario la legge imposta agli esseri razionali impone loro bensì una necessità fisica, ed assoluta in quanto al loro ultimo fine, a cui tendono per necessità di natura, ma in quanto ai mezzi per ottenerlo impone loro in vece di una necessità fisica, nna necessità morale, vale a dire un *dovere*. Perocchè fra tutte le cose create le creature razionali, quali

sono gli angeli, e l'uomo, partecipano in una maniera loro propria, e speciale la legge eterna, perchè essendo dotati d'intelletto, o ragione, e del libero arbitrio conoscono essi stessi l'ultimo loro fine, e i mezzi, che vi conducono, necessitati in quanto al fine ultimo, liberi in quanto ai mezzi da necessità fisica, non liberi da necessità od obbligazione morale, perchè tenuti ad adempiere tutti que'doveri, che sgorgano dalla loro intima natura, e dalla stretta relazione, che hanno verso Dio, verso sè stessi, e verso i loro simili, doveri immutabili, imprescrittibili, a Dio stesso indispensabili. Di quì ne derivano le nozioni del bene, e del male morale, oggetto dell'Etica.

Stante questa gran differenza fra gli esseri razionali, e gli esseri irrazionali, le leggi, colle quali Iddio regge gli esseri irrazionali si chiamano piuttosto leggi di natura, che legge naturale, mentre quelle, colle quali regge gli esseri razionali, si chiamano non leggi di natura, ma propriamente legge naturale. Onde l'Angelico nel darne la definizione si restringe a considerarla solamente negli esseri razionali, definendo la legge naturale — una partecipazione della legge eterna nelle creature razionali — 1.ᵃᵉ 2.ᵃᵉ 91. 2.

Oltre alla legge naturale altre leggi diede Iddio agli uomini, che chiamansi leggi positive. Avendo Iddio elevato l'uomo ad un ordine soprannaturale, il cui ultimo fine consiste nel perfetto possesso di Dio medesimo per mezzo di sua visione beatifica, era necessaria una rivelazione per iscoprirgli una tanta destinazione, prescrivergli i mezzi, che ve lo conducessero, e somministrargli gli aiuti a tal uopo necessari. Questa destinazione è un atto libero della volontà divina, che supera le esigenze dell'essenza dell'uomo, e perciò non poteva conoscersi colla sola ragione, e dovea essergli con espressa rivelazione manifestata. Anche

i mezzi per arrivarvi dovevano essere proporzionati al fine, e si apparteneva a Dio il determinarli. L'ordine era superiore alla natura, e alle sue forze, e perciò richiedeva gli aiuti soprannaturali della grazia. Convengono infatti i Teologi, che il primo uomo Adamo sia stato creato in grazia, o almeno ne sia stato corredato prima della sua caduta. Tal grazia comprendeva tutti i doni soprannaturali, e una perfetta rettitudine, per cui le passioni erano ubbidienti alla volontà, la volontà alla ragione, la ragione a Dio, conforme al detto della Sapienza — *Deus fecit hominem rectum.* — Chiamasi questa rettitudine giustizia originale.

In questo primo stadio di sua esistenza, che sgraziatamente fu assai breve, avea l'uomo l'obbligo di credere, sperare, ed amare. Oltre a ciò Iddio gli fece un rigoroso precetto di non cibarsi dei frutti dell'albero della scienza del bene, e del male, perchè in qualunque giorno ne mangerai, disse il Signore ad Adamo, morrai. Unico precetto positivo, che gli fece Iddio per avere una prova di sua fedeltà, ed ubbidienza.

Tutti sanno la sua miseranda caduta, ed il ben meritato castigo. Fu spogliato con tutta la sua posterità della grazia divina, e della giustizia originale, assoggettato alla dura legge della concupiscenza, per cui essendosi la ragione ribellata a Dio, anche le passioni si ribellarono alla ragione, condannato a tutte le miserie della vita presente, alla morte in fine, e ad eterni supplizi nella vita futura.

Andato a vuoto per colpa dell'uomo il primo suo disegno, Iddio onnipotente, e clemente, la cui natura, è bontà, come riflette S. Leone, la cui volontà è potenza, la cui opera è misericordia, nel momento stesso, in cui la diabolica malignità gli propinò col veleno di sua invidia

la morte, egli predestinò nella sua misericordia il rimedio a tanto male. Perchè si gloriava il Demonio, che l'uomo fosse stato privato, per le inique sue frodi, dei doni divini, e che Iddio, così esigendo la sua rigorosa giustizia, avesse contro l'uomo, da lui creato in tanta altezza d'onore, avesse, si ripete, mutato sentenza, fu necessario, che Iddio con un mistero ancora più incomprensibile compiesse il primo disegno, e l'uomo, per diabolica frode precipitato nella colpa, contro il divino proposito non dovesse perire. Perciò, subito dopo la caduta dell'uomo, denunciò al serpente, che poneva nimicizia tra lui, e una donna, tra il seme suo, e il seme di lei, e che questa avrebbe schiacciato il suo capo, profetando Cristo venturo, che nato di Vergine avrebbe rovesciato l'impero del Demonio, e ritornato l'uomo al primo suo splendore.

Questo mistero dovea avere il suo compimento nella pienezza de' tempi, in cui comparendo il Redentore avrebbe consumata la grand' opera dell' umana riconciliazione. Ma il mistero dovea svolgersi a poco a poco, passare per gradi da' suoi rudimenti alla perfezione, perchè l'uman genere stesse in aspettazione, e si preparasse al grande avvenimento. Fu perciò il mistero rivelato fin dai primi primordi, come già si disse, del mondo ad Adamo, e conservatane la fede in tutti i secoli, che precedettero la redenzione. L'attesta San Paolo nell'Epistola agli Ebrei cap. 11. Per la fede Abele fece la sua offerta migliore di quella di Caino, per la fede Enoc fu trasportato, perchè non vedesse la morte, per la fede Noè fabbricò l'arca, per la fede Abramo, per la fede Sara, per la fede Isacco, per la fede Giacobbe, per la fede Giuseppe, per la fede Mosè, e prosciegue così fino a Davide, a Samuele, ed ai Profeti. E perchè si creda, che l'Apostolo parla veramente

della fede in Cristo venturo dice espressamente parlando di Mosè, che per la fede Mosè negò di essere figlio della figlia di Faraone, stimando maggior ricchezza le ignominie di Cristo, che tutti i tesori di Egitto. — *Majores divitias aestimans thesauro Aegyptiorum improperium Christi.* — ib. v. 26. Era infatti la fede in Cristo venturo ne'tempi che lo precedettero necessaria, come è ora necessaria la fede in Cristo venuto per ottener la salute.

Oltre di che fu Cristo simbolleggiato continuamente in tutti i secoli, che lo precedettero. E per dirne qualche cosa fu Cristo simboleggiato in Adamo, quando dalla costa di lui dormiente ne fu edificata Eva, il che significa Cristo addormentato sulla croce col sonno di morte, dal cui lato aperto dalla lancia, ne fu tratta la chiesa sua sposa, perchè egli se la formò lavandone le macchie coll'acqua, e sangue, che sgorgarono da quella sacra ferita. Cristo fu simboleggiato in Abele ucciso dal fratello Caino, simboleggiato nel sacrificio di Abramo, e nel sacrificio di Melchisedecco. Fu simboleggiato nell'agnello pasquale, nella liberazione del popolo ebreo dalla schiavitù egiziana, nella manna, che cadeva dal cielo, ne' quarant' anni della pellegrinazione del popolo ebreo nel deserto, simboleggiato da tutti i riti, e sacrifici della legge, che diede Iddio a Mosè sul Sinai, di maniera che, come dice l' Apostolo, la legge mosaica fu il pedagogo, che dovea condurci a Cristo — *Lex paedagogus noster fuit in Christo* — Gal. 3. 24. e che tutto quello, che accadeva fra gli ebrei era figura di Cristo — *Omnia in figura contingebant ilis.* — 1. Cor. 10. 13.

A simboli si aggiungono le profezie, che tutte colimano, e si adempiono nel Cristo. Il Patriarça Giacobbe nel benedire i suoi figli rivolto a Giuda gli predisse, che

non sarebbe tolto da Giuda lo scettro, nè il duce dalla sua discendenza finchè non venisse quegli, che dovea esser mandato, cioè il Messia, che sarà l' aspettazione delle genti. Gen. c. 49. Ora il supremo potere cessò nella tribù di Giuda alla venuta del Cristo, nel qual tempo regnava Erode investito del regno dai Romani.

Le settimane di Daniele compiute ne' giorni del Cristo. La profezia d' Isaia, e di altri profeti, che predirono le circostanze più minute della vita del Cristo, la sua nascita da madre Vergine, il luogo di sua nascita Betlemme, il Precursore, che lo avrebbe preceduto, la sua predicazione, i suoi miracoli, il suo ingresso in Gerusalemme sopra un giumento, tutte le ignominie di sua passione, la sua crocifissione, il fiele, e l' aceto la morte in mezzo a due malfattori, la sua preghiera in croce pe' suoi crocifissori, la ferita del costato, la risurrezione, l' ascensione al cielo, la missione dello Spirito Santo, la sua predicazione per mezzo degli Apostoli, la conversione de' Gentili, la propagazione del Vangelo in tutto l' universo, e finalmente la riprovazione, e dispersione del popolo ebreo senza regno, senza sacerdozio, senza tempio, e senza sacrificio.

Ora tutte queste profezie sonosi adempiute nel Cristo autore della nuova legge, che chiamasi legge evangelica, legge di grazia, fondatore di quella religione, che cominciata in Adamo, e conservata nel popolo ebreo, egli recò all' ultima perfezione, religione, che appoggiata sul fondamento immobile ch' è Cristo stesso, ed edificata sulla pietra saldissima, ch' è Pietro, e suoi successori i Romani Pontefici sfida tutte le porte dell' inferno, sicura sulla promessa del suo divin fondatore, che non potranno giammai prevalere contro di essa, religione, che pre-

dicata dagli apostoli e da' loro successori è giunta intera, ed illibata fino a noi, e durerà fino alla fine dei secoli, conforme alla divina promessa: Ecco, ch'io sono con voi fino alla fine de' secoli. Religione, che presenta i caratteri più evidenti di sua divinità, perchè prefigurata da tanti simboli, prenunciata con tante profezie, autenticata con tanti miracoli, propagata da dodici poveri pescatori senz' umano soccorso, anzi ad onta di tutti gli ostacoli, che vi opponevano i filosofi colle false dottrine, i popoli colle loro superstizioni, gli imperatori colle loro persecuzioni, consacrata dal sangue di milioni di martiri, combattuta come lo fu in tutti i tempi, e lo è anche al presente da ogni sorte di nemici, atei, deisti, eretici, libertini, ma sempre invincibile, come tale sarà fino alla fine de' secoli. Religione, che si conserva intatta nella sola chiesa cattolica, apostolica, romana, la quale sola conserva l' integrità della fede, e l'ubbidienza ai legittimi Pastori, e al Romano Pontefice constituito da Gesù Cristo nella persona di Pietro suo Vicario in terra, e Capo visibile supremo della sua chiesa. Religione, e chiesa in fine, nella quale sola si può ottener la salute, mentre le altre sette, o miscredendo articoli, o separandosi dal centro d' unità, sono rami, e tralci recisi dalla vera pianta, sterili e inariditi. Ora S. Agostino Tract. 81. in Ioan. — ***Unum de duobus palmiti congruit aut vitis, aut ignis: si in vite non est, in igne erit; ut ergo in igne non sit, in vite sit.*** —

APPENDICE

GLI ANGELI.

Sebbene la ragion sola poco ci discopra intorno alla natura degli Angeli, ciò non ostante è cosa dicevole al filosofo cristiano il saperne qualche cosa di più, attingendola al fonte della Teologìa rivelata.

Che sia possibile l' esistenza degli Angeli, anche la sola ragione naturale il dimostra. Perocchè non v'ha ripugnanza alcuna nell'idea di un essere spirituale non congiunto a materia, che tali sono gli angeli. Anzi la gradazione degli esseri, che compongon l' universo, sembra anche da sola persuadercene la reale esistenza, acciocchè vi sieno in effetto esseri meramente materiali, quali sono i corpi, esseri composti bensì di materia, ma anche di anime solamente sensitive, quali sono i bruti, esseri composti di materia, e di anime sensitive insieme, ed intellettive qual è l' uomo, esseri finalmente del tutto spirituali, quali sono gli angeli, che più di tutti s' avvicinano a Dio, e maggiormente il rassomigliano.

Tutta l' antichità anche pagana ammetteva infinità di spiriti, che chiamavano anche genî divisi in due classi

l'una di buoni, e l'altra di cattivi. È noto, che gl'imperatori romani esigevano da'loro sudditi, che giurassero pel loro genio, e chi non giurava, come i cristiani, erano condannati a morte. Si ha una prova dell'esistenza, e presenza di spiriti maligni nelle superstiziose operazioni degli antichi, e odierni magnetizzatori, come pure nell'ossessione degli energumeni de' quali ne fanno ampia fede i libri sacri.

Si può credere, che l'antichissima tradizione anche fra i gentili dell'esistenza de' spiriti buoni, e cattivi sia nata dalla lettura de' libri santi dell'antico, e nuovo testamento, poichè sì l'antico, come il nuovo testamento fanno ad ogni momento menzione di questi spiriti, che chiamansi angeli. Questo nome angelo significa *nuncio*, *messaggiero*, *ambasciatore*. Perocchè degli angeli buoni se ne serve Iddio per annunciare agli uomini qualche suo volere. Così fu mandato l'arcangelo Gabriele ad annunziare il mistero della divina Incarnazione, e l'arcangelo Raffaele a Tobia, e Sara. Onde angelo sarebbe più nome d'ufficio, che di natura; ciò non ostante la consuetudine lo ha adottato a significare la natura, e individualità degli angeli e buoni, e cattivi, i quali ultimi si chiamano anche demoni, cacodemoni ecc.

Nel dirsi questi ultimi cattivi, nessuno creda, che tali sieno per natura, o per creazione, ma tali divennero per loro malizia. Perocchè c'insegnano i libri santi, e l'autorità de' padri, e teologi, che ben lungi dall'esser essi cattivi per natura, tutti furono creati con esimî doni di natura, e di grazia, ma mentre gli uni rimasero fedeli a Dio, ed ebbero in premio la visione beatifica, gli altri al contrario, che furono a Dio ribelli, furono spogliati de' doni di grazia, e condannati ad eterni supplizi.

Qual sia il numero degli uni, e degli altri la rivelazione nol dice. Abbiamo solamente, che il numero è sterminato. Degli angeli buoni abbiamo in Daniele cap. 7. v. 10. che — *millia millium ministrabant ei* (*Deo*) *et decies millies centena millia assistebant ei* — e nell'Apocalisse c. 5. v. 11. — *Et vidi*, *et audivi vocem angelorum multorum in circuitu Throni*, *et animalium*, *et seniorum*, *et erat numerus eorum millia millium.* — Degli angeli poi cattivi abbiamo in San Marco c. 5. v. 9. che discacciando il Redentore lo spirito immondo da un ossesso l'interrogò: Qual'è il tuo nome? Ed egli rispose: *Legio mihi nomen est*, *quia multi sumus.* —

Dividono i teologi gli angeli in tre gerarchie, e nove ordini, con tre ordini per gerarchia. La prima gerarchia contiene i serafini, i cherubini, e i troni, la seconda le dominazioni, le virtù, e le podestà, la terza i principati, gli arcangeli, gli angeli.

Gli angeli, che caddero, pare che appartenessero essi pure a ciascheduno di questi ordini, e gerarchie, e che anche fra di essi siavi una dipendenza da Lucifero, Satana, Belzebubbe, ch'è il loro capo, come si raccoglie dalla sentenza finale del divin Giudice, che condannerà i reprobi al fuoco eterno già preparato al Diavolo, e agli angeli suoi. Matth. c. 25. — *Discedite a me maledicti in ignem aeternum*, *qui paratus est Diabolo*, *et angelis ejus.* —

Disputano i teologi, se gli angeli differiscano fra loro solamente di numero, o anche di specie. Opina l'Angelico, che tutti differiscano di specie pe' diversi gradi di loro intellettualità. Che diversi sieno i gradi delle intellettualità angeliche, non è a dubitarsene, perchè altrimenti non vi sarebbe ragione a distinguerli in più ordini, e in più gerarchie. Furono dove si parlò de'generi, e specie distinte

le specie in ispecie metafisiche, e specie morali, e si disse, che ogni entità aggiunta basta a mutare la specie metafisica. Cosi un uomo bianco, parlando metafisicamente, è diverso di specie dall'uomo non bianco. E per la stessa ragione un uomo men bianco, men sapiente è differente di specie metafisica da uomo più bianco, più sapiente. Ora un grado maggiore d'intellettualità è una entità di più. Gli angeli adunque se si pongono tutti ad uno ad uno differire per maggiore o minore intellettualità, si devon dire, metafisicamente parlando, differire di specie. Non così parlando di specie morale. Perocchè siccome un uomo meno sapiente non differisce di specie morale da un uomo più sapiente, così un angelo meno intellettuale non pare, che possa dirsi per questo solo diverso di specie da un angelo più intellettuale. Molto più è da concedersi, che non differiscano in nessuna maniera di specie, ma solo di numero quegli angeli, che avessero per avventura uno stesso, ed egual grado d'intellettualità. Cio non ostante si può ammettere, che vi sia diversità di specie anche morale tra i nove ordini, o cori delle tre gerarchie angeliche.

Vi sarebbero ora a spiegarsi le facoltà, e potenze, che competono agli angeli, ma per non escire dai limiti di una breve appendice, basteranno pochi cenni. Nella psicologìa, trattando delle facoltà dell'anima umana, avverrà di dire alcune cose in genere degli intelletti, e volontà create, che s'addicono anche agli angeli.

L'intelletto anche negli angeli ha tre atti, intellezione, visione, coscienza, intellezione per conoscere le essenze, visione per conoscere le esistenze, coscienza per conoscere la propria esistenza e le proprie operazioni.

L'intelletto in quanto intellezione è conoscitivo delle

essenze. Ma le essenze tutte si uniscono come in loro tipo nell' essenza divina, dalla quale dipende ogni intelligibilità, come fu già nell' ontologia dimostrato. È dunque necessario, che sia impressa nella mente angelica una specie, ed una imagine, che rappresenti l' essenza divina, e per mezzo di questa le altre essenze. Iddio, ch' è la sua stessa essenza, non ha bisogno di specie, che la rappresentino: ma all' intelletto creato fa bisogno di qualche cosa, che faccia le veci dell' essenza divina, e per mezzo di essa anche delle altre essenze, che sono nell' essenza divina come in tipo contenute. Dalle specie impresse ne vengono le espresse, che sono le idee. E perciò è da ritenersi fuor d' ogni dubbio, che negli angeli le idee sono connaturali, ed innate.

L' Angelico, che i sostenitori di contrarie dottrine intorno all' origine delle idee nell' uomo lo vorrebbero tutti dalla loro parte, in quanto agli angeli sostiene costantemente, che le specie delle cose sono state impresse nel loro intelletto fin dalla loro creazione. Così 1. 85. 2. — *Species per quos angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales . . . . . Substantiae spirituales, id est angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter, et in esse intelligibili subsistentes, et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura* — e ib. q. 56. 2. — *Deus menti angelicae impressit rerum similitudines quas in esse naturali produxit* — e altrove spesso.

Dalle quali parole del santo Dottore parrebbe, ch' egli ammettesse negli angeli non solo impresse le idee semplici, ma anche le complesse. Siccome però per le idee complesse è necessaria una sintesi, che è un' operazione

della mente, così le parole dell' Angelico si devon intendere nel senso, che le idee semplici fossero loro state impresse con tale chiarezza, che senza bisogno di eccitamento, di riflessione, e di tempo si forma subito nella mente la loro sintesi, e l' acquisto delle idee complesse.

Visione degli angeli. Veggono gli angeli e sè e gli altri angeli. Perocchè si ha in Isaia 6. 3. che i Serafini — *clamabant alter ad alterum, et dicebant Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus exercituum, plena est omnis terra gloria ejus* — e nell'Apocalisse 17. 7. — *Factum est praelium magnum in coelo. Michael et angeli ejus praeliabantur cum dracone, et draco pugnabant, et angeli ejus.* Veggono anche gli esseri corporei, e materiali, attestandoci le scritture sante, che i santi angeli sono deputati alla custodia degli uomini, ed i malvagi ci girano sempre d' attorno per tentare e divorare.

Per vedere è necessario l'occhio, che è un senso. Senso corporeo gli angeli non hanno. L' intelletto loro perciò fa da intelletto, e da senso, da intelletto per intendere le essenze, da senso per vedere le esistenze.

Non ricevono però gli angeli le specie intuitive nè dagli altri angeli, nè dai corpi, i quali non possono agire sopra di essi, ma le ricevono da Dio *pro data occasione.* Perocchè senza queste specie intuitive conoscerebbero sì le essenze delle cose, ma le cose non le vedrebbero. Lo stesso avviene anche nella locuzione, perocchè è necessario ammettere negli angeli una locuzione, e linguaggio; perchè essi vivono fra loro in una perfetta società la quale non potrebbe aversi, se non potessero comunicarsi gli uni agli altri le loro idee, i loro concetti. L' Apostolo dice: se io parlassi anche le lingue degli angeli, e non avessi la carità, sarei niente, e niente mi gioverebbe, e

il testo citato più sopra d' Isaia dice, che i Serafini — *clamabant alter ad alterum.* —

In qual maniera parlano gli angeli, e in qual maniera gli uni agli altri comunicano gli ordini del Signore? poichè l' ordine gerarchico, che vuol dire *sacro principato*, esige, che gli angeli inferiori dipendano dagli angeli superiori nel ricevere gli ordini del Signore.

È certo, che Iddio solo vede il secreto de' cuori. Ma quando il cuore si apre, il secreto non è più secreto. Il cuore è la volontà. Quando dunque un angelo vuol parlare ad un altro, per quest'altro, e non per nessun altro, il suo pensiero è scoperto, e Iddio pel concorso, che presta a tutti gli atti di sue creature produce nell'angelo audiente la cognizione di ciò, che l' angelo loquente gli vuol manifestare. In nessun altra maniera può spiegarsi plausibilmente la locuzione angelica.

In quanto poi al vedere, e sentire sè stessi, ed avere coscienza delle proprie intellezioni e volizioni, non hanno bisogno gli angeli di specie intuitive, perchè specie intuitiva di sè, e delle proprie operaaioni è la loro stessa sostanza, ed essenza. Onde dice l' Angelico, che gli angeli intendono se stessi per sè stessi.

Non è ben noto, quanto tempo passò dalla creazione degli angeli a quell' atto del loro libero arbitrio, per cui gli angeli cattivi si ribellarono a Dio, e i buoni gli rimasero fedeli. È impossibile, dice l' Angelico, che gli angeli peccassero nel primo istante di lor creazione, perchè quell' operazione, che comincia insieme coll'esistenza della cosa, le viene dall' agente, che le dà l' esistenza. Ora l' agente, che diede l' esistenza agli angeli è Dio, che non può esser causa di peccato. *Illa operatio, quae simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, a quo habet esse;*

sicut moveri sursum inest igni a generante. — 1. 63. 5. Ma la mora fu brevissima, e l'Angelico pone, che gli angeli cattivi peccarono subito dopo il primo istante di loro creazione, e come gli angeli buoni dopo il primo atto meritorio furono confermati in grazia, e conseguirono l'eterna beatitudine, così i cattivi furono spogliati di tutti i doni soprannaturali, e precipitati nell'eterna dannazione.

Nella spogliazione però di tutti i doni della grazia conservano anche gli angeli cattivi le doti naturali, e sebbene abbiano l'intelletto ottenebrato in quanto alle cose soprannaturali, l'hanno però lucidissimo in quanto alle cose naturali, e sebbene abbiano la volontà ostinata nel male, questa ostinazione è loro sempre volontaria, e libera, e perciò peccaminosa.

Gli angeli buoni poi al più tardi nel secondo istante di loro esistenza emettendo un atto libero di sommessione a Dio meritarono la beatitudine eterna, e la conseguirono issofatto ammessi alla beatifica visione di Dio, giusta il detto del Redentore in San Matteo 16. 10. — *Angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est.* —

Questa visione intuitiva mette gli angeli, e qualunque beato al pieno possesso di Dio, che è l'ultimo loro fine, e rende la loro volontà perfettamente paga, contenta, e beata, perchè possedendo essi Iddio sommo bene, nulla resta più loro a desiderare. Veggono essi Iddio più, o meno perfettamente secondo il grado di tale visione, ma non lo comprendono in tutta la sua comprensibilità, perchè l'infinito non è comprensibile, che da mente infinita.

In Dio poi l'angelo beato, e qualunque beato in patria veggono non solamente Dio, ma anche altre cose più, o meno secondo il grado più, o meno perfetto di tale vi-

sione, ma non tutto, perchè questo supera le forze di qualunque natura finita. In diversa maniera però essi veggono in Dio le cose possibili, e le cose esistenti. L'essenza divina rappresenta solo le essenze, e le cose possibili. Il Verbo divino è l'espressione, e manifestazione di tutto ciò, che conosce Iddio, e perciò delle cose e possibili, ed esistenti. L'Angelico 1. 53. 3. — *Quia Deus uno actu et se, et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non modo Patris, sed etiam creaturarum.* — Onde si può dire che i beati in cielo vedendo Iddio veggono nell'essenza divina le cose possibili, e nel Verbo le cose possibili, ed esistenti.

La visione poi, per mezzo della quale l'angelo beato vede Dio, e in Dio molte altre cose, non distrugge la cognizione, per la quale conosce naturalmente Iddio, ed altre cose. Perocchè la grazia, e la gloria ben lungi dall'essere una distruzione è anzi un'aggiunta, ed un perfezionamento della natura. — *Oportet*, l'Angelico 1. 62. 7. *quod in actu beatitudinis salvetur actus naturae.* — Anzi, come ogni intuizione, così l'intuizione beatifica presuppone l'intellezione, come si può raccogliere dalle cose dette altrove, e si farà conoscere più di proposito nella Psicologia.

FINE DEL PRIMO VOLUME.

INDICE

	Errata	Corrige
Pag. 5 lin. 17	fsiche	fisiche
» 25 » 24	perfett'ema	perfette, ma
» 27 » 24	inadegnati	inadequati
» 104 » 1	$1 : \frac{1}{3} : \frac{1}{6} : \frac{1}{12} :$ ecc. $1 : \frac{1}{4} : \frac{1}{8} : \frac{1}{16}$	$1 : \frac{1}{3} : \frac{1}{9} : \frac{1}{27}$ ecc. $1 : \frac{1}{4} : \frac{1}{16} : \frac{1}{64}$
» 119 » 9	risguardono	risguardano
» 137 » 18	altra	altre
» 138 » 18	essere	di essere
» 208 » 15	potenti	patenti
» id. » 19	credum	credo

Se ne permette la stampa.

Piacenza, li 20 Luglio 1868.

† Antonio Vescovo